PAUL TILLICH

# O FUTURO DAS RELIGIÕES

Tradução: Daniel Sotelo

GOIANIA, Junho de 2003

# INDICE

# 1 PAUL TILLICH E A HISTORIA DAS RELIGIÕES

**POR: MIRCEA ELIADE**

É significativo (e acaso simbólico) que a última conferência pública de Paul Tillich tem o titulo de: "*A Significação da Historia das Religiões para o Teólogo Sistemático*". No curso daquela soberba e dinâmica palestra, o professor Tillich declarou se tivesse tido tempo teria elaborado uma nova Teologia Sistemática, orientada e em diálogo com toda a história das religiões. Em sua já conhecida *Teologia Sistemática*, Tillich tinha dirigido a homens modernos ocidentais, levados à história e plenamente comprometidos com o mundo secular da ciência e a tecnologia. Agora experimentamos que faz falta uma nova teologia sistemática que contemple, não só a crise existencial e

o vazio religioso das sociedades ocidentais de nosso tempo, senão também as tradições religiosas da Ásia e do mundo primitivo, junto com suas crises atuais e suas traumáticas transformações.

Na realidade, Tillich se interessou pela História das Religiões desde seus anos de estudantes. Amava o idioma grego e a mitologia tanto como a filosofia helênica. Seguiu com grande interesse os trabalhos de Rudolph Otto, Carl G. Jung, e Arnold Toynbee, e em repetidas ocasiões escreveu sobre o simbolismo religioso com uma perspicácia única. Sem isso, tenho a impressão de que seu antigo interesse pela História das Religiões ressurgiu e se incrementou a raiz da viagem que efetuara no Japão, e através de seu encontro com os sacerdotes e eruditos budistas e xintoístas.

O impacto dessa visita sobre a vida e pensamento foi tremendo. Por primeira vez se tinha submergido num dinâmico e extremamente variado universo religioso, totalmente diferente das tradições Mediterrâneas e Judias – Cristãos. E se sentiu também impressionado e comovido pela religião xintoísta, de concepção cósmica, tanto como pela budista e a escola Zen.

Esta profunda experiência, às vezes religiosa e cultural, se evidenciou só em parte em suas conferencias Bamptom sobre o tema: "*O Cristianismo e o encontro das Religiões do Mundo",* levadas a termo na Universidade de Columbia e 1961, e publicadas em forma de livro dos anos depois. Ansioso por analise as origens e a estrutura do que denominara as quase religiões – leia-se humanismo liberal, fascismo e comunismo – Paul Tillich não contou com o tempo para elaborar sua concepção de um significativo dialogo entre as religiões acentuadamente diferentes.

Pois esclareceu que não se devera iniciar um debate inter-religioso "*comparando os conceitos opostos de Deus e o Homem, ou a Historia*

*da salvação”*, senão que através de uma questão mais radical, a saber, *“a questão acerca do direito intrínseco de ser – em grego, o* <u>telos</u> *– de todas as coisas existentes”.* Sobre a base de suas próprias experiências no Japão, dedicou uma das suas palestras ao dialogo cristão-budista, partindo da seguinte premissa central: o direito intrínseco ou o telos da existência. Com seu poderoso e sistemático pensamento questionou desta maneira o que chamou as duas formulas – <u>telos</u>: “*no cristianismo, o telos de cada pessoa e de todas as coisas está vinculada ao reino de Deus; no budismo, o telos de todas as coisas e de cada pessoa se concretiza no Nirvana”.*

Todo o capitulo abunda em tais fórmulas esclarecedoras e reveladoras de tais aquisições. Pois este pequeno livro é tão só o começo de uma nova fase no pensamento de Paul Tillich. Assim chegamos a compreender quando profundamente se sentiu atraído pelas religiões não cristãs quando propôs a organização de um seminário conjunto sobre Historia das religiões e Teologia Sistemática. O resultado do mesmo não foi àquele surpreendente espetáculo de um erudito de 78 anos que, depois de três horas de debate, se mostrou mais lúcido e cheio de recursos que muitos dos participantes ao seminário incluindo-me a mim mesmo; senão a experiência testemunhal quase carismática de uma mente criativa em pleno processo de criação.

Obviamente, todos conheciam seu notável poder de sistematização, pois foi saudável ver como os diversos e imensos materiais aportados pelos historiadores das religiões revelavam suas estruturas e, por este só fato, se faziam suscetíveis de uma classificação e analise. Sem mais a máxima experiência consistiu em seguir a Tillich quando confrontava fatos religiosos pouco familiares, arcaicos ou orientais – um mito cosmogonico, uma iniciação ritual, uma figura divina excêntrica, ou uma expressão estranha, pois religiosa de conduta.

Em todos os casos não só foi capaz de abarcar o significado religioso de um ato específico, senão também seu valor humano. Para ele isto significou um encontro concreto – com o sagrado. E talvez precisamente por ser um teólogo audaz, sem temor a assumir o mundo secular em sua própria perspectiva, pode também se converter num muito original e sensitivo historiador das religiões. Pode faze-lo porque não lhe atemorizaram as estranhas, e por momentos quase diabólicas manifestações da experiência religiosa.

Sem mais, é também certo que Paul Tillich nunca haveria chegado a ser um historiador das religiões e, nem sequer, um *historiador*. Seu interesse se concentra no propósito existencial da historia – a *Geschichte*, não a *Historie*. Ao se confrontar com as religiões arcaicas, tradicionais e orientais demonstrou interesse em seu caráter histórico concreto e independência absoluta, não assim em suas modificações do devir temporal. Para compreender a historia de certas expressões religiosas aceitou o valor do transcorrer do tempo – pois ante todo o interessaram suas estruturas; e a apreendê-las pode decifrar seu sentido.

Houve um momento, durante nosso seminário conjunto, que cheguei a pensar que Paul Tillich se achava no processo de elaborar uma Teologia da Historia das Religiões. Pois muito pronto compreendi que sua analise tendia a outra coisa. Aquilo que havia começado a elaborar, durante essas tardes inesquecíveis, e ra na realidade, uma renovação de sua própria Teologia Sistemática. Hoje, qualquer estudioso da obra de Paul Tillich sabe muito bem que uma das características mais notáveis de seu pensamento foi a capacidade de renovar-se depois do encontro com uma ideologia ou situação histórica radicalmente oposta e diferente da sua. Assim foi durante a Primeira Grande Guerra Mundial, quando se submergiu na filosofia de Friedrich Nietzsche e descobriu, como Nietzsche já proclamara

profeticamente, que o Deus da burguesia alemã e europeia tinham morrido.

Através daquele filósofo, como também dos horrores da guerra, Tillich descobriu a importância da historia para o homem moderno. Daí que assumira suas responsabilidades cegando a ser um dos membros mais destacados do Partido Cristão Socialista alemão. O pensamento criador de Tillich se comoveu ante esta confrontação com seu momento histórico. Pois se bem é certo que reconheceu a urgente necessidade de reformas sociais e políticas, não por isso se converteu num dirigente político nem num filosofo socialista. Por sobre todas as coisas se considerava um homem religioso, um cristão e um filósofo, e tratou de descobrir uma nova compreensão do cristianismo, capaz de permitir o ser cristão ainda vivendo no mundo histórico.

Já numa etapa posterior de sua vida, Tillich assumiu com crescente interesse o desenvolvimento cientifico e tecnológico, que transformou de maneira tão drástica, ao mundo ocidental moderno. Alguns de seus livros mais importantes e, em particular, sua *Teologia Sistemática*, foram dedicados aos crentes que sobreviveram dentro e uma sociedade em rápido processo de secularização – como também aos não crentes – a fim de mostrar-lhes que significa ser um homem religioso e, em particular, um cristão num mundo sem Deus.

Deste modo, a vida criativa de Paul Tillich esteve assinalada por uma serie de encontros com realidades não cristãs e não religiosas que sinceramente não pode ignorar, pois eram parte e porção de seu momento histórico e, em sua qualidade de genuíno cristão existencialista, não pode voltar as costas para a historia. Pois quero destacara continua renovação do pensamento de Tillich como resultado dos desafios presentes na declaração de Nietzsche sobre a morte de Deus, nos horrores da guerra, nas lutas sociais e políticas, e por ultimo, no triunfo da ciência e a tecnologia. Agora opino que um

processo criativo análogo se tem iniciado a partir do encontro de Tillich com as religiões arcaicas e orientais.

Durante nosso seminário presenciamos sua luta em prol de um novo enfoque da teologia sistemática. A importância desta atividade criativa não coloca, de fato, em que se tratara de algo novo, senão em que foi significativa, e o será ainda mais num futuro imediato. Faz já muitos anos que o pensamento de Paul Tillich antecipou o que mais tarde foram movimentos e ideologias bastante populares. Foi existencialista, e escreveu respeito do sentido da historia muito antes que o existencialismo estivesse em moda, e que a historia se transformara num clichê. E, tal como reconhecera no prólogo do terceiro volume de sua *Teologia Sistemática*, sua concepção da natureza e da vida está muito ligada a de Teilhard Chardin – ainda quando não teve acesso as obras deste autor, senão depois de concluído seu trabalho.

Como bem se sabe o tremendo êxito de Chardin se deve, em grande medida, a sua valorização religiosa da matéria e da vida. As meditações teológicas de Tillich, sobre as mesmas questões, denotam não só similitude estrutural entre estes dois grandes pensadores, senão também quando acertadamente anteciparam a problemática central da nova geração de crentes e incrédulos. E, exatamente como no caso de Chardin, é provável que a influencia de Tillich seja ainda mais, poderosa e estimulante depois de sua morte.

Nunca saberemos qual haveria sido o resultado do encontro de Tillich com as religiões primitivas e orientais. Pois é muito significativo que antecipara o papel decisivo de tais confrontações, não só para os teólogos cristãos, senão também para o mundo inteiro. Na realidade, já nos estamos aproximando a uma cultura planetária, e dentro de pouco, incluído os historiadores, filósofos ou teólogos mais locais se verão obrigados a analisar seus problemas e questionar suas

convicções num dialogo com colegas de outros continentes e crentes de outras religiões.

Desta maneira, em seus últimos descobrimentos e preocupações teológicas, Paul Tillich foi, uma vez mais, um inovador e um precursor. Fiel à sua vocação e destino, não morreu ao final de sua carreira, quando se supunha que já tinha dado todo o importante de que era capaz. Pelo contrario, morreu ao começo de uma nova renovação de seu pensamento. Daí que sua morte seja, todavia mais trágica, tanto para o teólogo como para o historiador das religiões, pois também simbólica.

## 2 QUATRO ENSAIOS DE PAUL TILLICH

## A – OS EFEITOS DA INVESTIGAÇÃO ESPACIAL SOBRE A CONDIÇÃO E OS ALCANCES DO HOMEM

(Conferência inédita pronunciada por Paul Tillich em 1964)

O tema em questão apresenta dois aspectos: o primeiro, é o efeito da exploração espacial sobre o homem como tal; e o segundo, sobre a idéia que este tem acerca de si mesmo. O primeiro requer, ante tudo, uma explicação respeito da condição humana; o segundo

compreende uma estimação dos alcances dos homens como conseqüência da investigação do espaço. Pois esta distinção não se pode manter quando se assumem os problemas concretos originados na investigação e as viagens ao espaço.

Um elemento fundamental da condição humana, como o lhe és o ter ingressado ao espaço situado fora da gravitação terrestre, consiste na auto avaliação sobre a base de suas possibilidades. Por outra parte, suas avaliações conflitivas se evidenciam através do contraste entre os efeitos negativos e positivos da exploração espacial sobre a condição humana. Por conseguinte, quero referir-me aos problemas de nosso tempo, pois sem estabelecer uma aguda distinção entre os efeitos da exploração espacial sobre a situação do homem, e sobre a imagem que este se tem formado de sis mesmo.

## I. Precedentes Históricos

A situação atual é o resultado de uma serie de etapas de desenvolvimento do homem ocidental, a partir do renascimento. Seria irreal, e impediria uma resposta adequada, analisar o último passo, por mais importante e único que seja, a margem das etapas prévias. Faz já muito tempo que se observam diversos efeitos tanto sobre o homem, como respeito da idéia que se tem formado de si mesmo; e isto pode levar a uma distorção dos atos e avaliações, se os escritores contemporâneos sublinham demasiado o caráter único das façanhas atuais ao compara-las com o que fez e pensou antes, durante as etapas que fizeram possíveis as do presente.

O renascimento, tal como se pode mal interpretar o termo, não constituiu a reaparição das antigas tradições, senão o ressurgimento da sociedade ocidental em todos seus aspectos: religioso, cultural e político, respaldado pelas antigas fontes da civilização mediterrânea. Neste processo, as tradições sofreram diversas transformações devido ao fundamento cristão do renascimento. Uma das transformações consiste no retorno, desde a contemplação grega e a autotranscendência das idéias medievais da vida, ao ideal ativo que controla e molda ao mundo. Isto produziu uma grande estima para as ciências técnicas, e o principio dessa fértil interação entre as ciências puras e aplicadas, que contribuiu em grande medida – e ainda o faz – ao rápido desenvolvimento de ambas.

Na Grécia, durante a última etapa do mundo antigo, e a Idade Media, houve muito pouco desta interação; na realidade se tratou de algo novo: não uma repetição, senão um renascimento. Podemos expressar isto por meio de três símbolos geométricos: o circulo, para representar a realização da vida dentro do cosmos e suas potencialidades – segundo aparece na Grécia clássica; a linha vertical, como o esforço vital para aquilo que transcende o cosmos, é dizer, o Uno Transcendente, o ser e significado último, tal como parece no final da Idade Antiga e durante a Idade Media. E por ultimo, a linha horizontal, ou tendência ao controle e transformação do cosmos ao serviço de Deus ou do homem, segundo a achamos no período que parte do Renascimento, a Reforma e o Iluminismo. O “descobrimento da horizontalidade” constitui a primeira fase de um desenvolvimento no que a exploração espacial é a ultima etapa preliminar, e a vitória da linha horizontal sobre a circular e vertical.

A transição da verticalidade a horizontalidade na determinação do “telos”, o objetivo interior da existência humana, recebeu grandes aportes, tanto da astronomia renascentista como da literatura “utópica” vinculada a mesma. A astronomia de Copérnico desprezou

a Terra do centro do Universo – o menos divino de todos os lugares – elevando-a a dignidade de astro entre outros astros. Nessa mesma época um filósofo muito influente, Nicolau de Cusa, proclamou a imanência do infinito dentro da finitude, por exemplo, na Terra e o Homem. Isto levou a exaltação de todo o que e é patrimônio do mundo convertendo-o na expressão da vida divina, e dando ímpeto às expectativas respeito do cumprimento histórico neste planeta.

A literatura "utópica" apresentou visões de um futuro que reúne os elementos religiosos, político, econômico e técnico. E também ela destacou a importância da tecnologia em relação com as ciências puras, de uma maneira muito mais acentuada que a Grécia e os períodos intermediários. Um exemplo típico desta situação é Leonardo da Vinci, que combinou a antecipação do ideal de suas pinturas com estudos empíricos dos fenômenos naturais e experimentos técnicos, nos quais, tal como hoje, as técnicas da guerra desempenharam um papel decisivo.

No século XVII a compreensão dos problemas próprios co começo do período moderno da história ocidental, se desenvolveu, e encontrou cabal expressão na confrontação de Pascal entre a pequena e a grandeza do homem. Este experimentou, com muitos de seus contemporâneos, o impacto da pequenez humana ante a visão do universo que a nova astronomia abordou. Ao mesmo tempo colocou a prova, em sua obra de matemático e físico, o poder da mente humana de penetrar nas estruturas calculáveis da natureza, e sua grandeza ainda frente vastidão quantitativa do universo. Em Pascal se anteciparam muitos dos problemas respeitos da moderna auto interpretação do homem. A condição humana em seu caráter contraditório aparece tal como a vemos hoje. E também ele questionou a pergunta que segue sendo tão apropriada para nossos problemas.

Qual é a direção, baixo o controle da linha horizontal sobre a vertical, para aquele que transcende o cosmos?  A respondeu com suas famosas palavras que estabelecem um contraste entre o “Deus de Abraão, Isaque e de Jacó” e o “deus dos filósofos”. Também ele lutou para salvar a dimensão ultima que transcende a grandeza tanto como a pequenez do homem, e o logrou por seus próprios meios. Sem mais, o processo seguiu a linha horizontal através da fé no progresso humano do século XVIII; na convicção sobre a evolução universal do século XIX, e nas ideologias que promoveram as revoluções: industrial, social e política dos três últimos séculos. Sempre tem existido intentos teológicos, místicos, românticos ou classicistas de recuperar a verticalidade ou de retornar a idéia do mundo circular da Grécia clássica. Pois o impulso para o desconhecido demonstrou ser mais forte que o sonhado retorno a um mundo onde era mais importante contemplar a dimensão eterna do cosmos que antecipar um futuro construído pelo homem.

Um dos impactos relacionados com o desprezo do homem e seu planeta do centro cósmico foram, antes de tudo, teológicos. Posto que a literatura bíblica, assim como sua interpretação da historia eclesiástica através de mil e quinhentos anos, se baseou numa idéia do mundo na qual a Terra era o centro do universo, a história humana o objetivo último da criação do planeta e Cristo o centro da historia humana, se questionou uma pergunta vital: Que dizer da condição humana na obra providencial de Deus? Que aproxima do significado cósmico do Cristo no universo em seu conjunto? Acaso o desprezo terrestre desse centro não tirava tanto o significado essencial do homem como também o sentido cósmico do Cristo? Acaso o “drama da salvação” não se reduz desta maneira, a uma serie de fatos ocorridos num pequeno planeta, num determinado momento, e carentes de toda a significação universal?

Com todos estes problemas já presentes no mundo ocidental deu começo a era da exploração espacial.

## II. A reação emocional ante a exploração espacial

A primeira reação ante a superação do campo de gravitação da Terra foi, pela lógica, se surpresa, admiração e orgulho, incrementados pela vangloria nacional daqueles que tinham concretamente esta façanha, e diminuídos, pois não aniquilados, pelo mesmo sentimento de humilhação nacional daqueles que também houvera podido logra-lo e não o fizeram. Não obstante, não houve exceções em experimentar um sentimento de assombro respeito do potencial humano, oculto até então, e ao fim revelado: o homem não só é capaz de explorar o espaço extraterrestre, senão que também pode modificar o panorama astronômico acrescentando algo que lhe tem sido dado pela natureza. A admiração se dirigiu, em particular, a inteligência teórica e técnica dos responsáveis do êxito como ruptura da órbita terrestre, e ao valor moral de quem arriscaram sua vida concretizando o que fora uma potencialidade humana e que, agora, se convertia em realidade.

Uma expressão desta admiração se manifesta no titulo de “heróicos pioneiros” assinalado aos astronautas, incluído aos do bando rival, e no “mensageiro da sabedoria esotérica” – inalcançável para a grande maioria dos seres humanos – outorgado aos científicos atômicos. O poder emocional destas reações tem sido muito forte e não carece de importantes efeitos psicológicos. Aqueles homens se se converteram assim em símbolos decisivos para a formação de um novo ideal de vida humana. A imagem do homem que olha para abaixo a Terra, não desde o céu, senão num plano cósmico situado em cima da Terra, se

converteu em objeto de identificação e de elevação psicológica de inumeráveis pessoas.

Tal imagem tem fomentado fantasias respeito a encontros com seres extraterrestres, ainda que não celestiais (ou infernais), dentro e fora do campo de gravitação da Terra. A difusão da literatura de ciência-ficção, levada a cabo pelos mesmos científicos como uma atividade lateral, precede, às vezes que sucedeu, ao atual progresso da exploração espacial. Pois só alcançou sua máxima expressão depois de que se houveram concretizado aquelas façanhas. Sua verdadeira importância não coloca na eventual antecipação dos descobrimentos científicos ou técnicos, senão na concreção do desejo humano de transcender os domínios das experiências ligadas a Terra, ainda que mais, ou seja, com a imaginação.

A assim chamada novela “Gótica” o fez apelando a interferências divinas e demoníacas nos processos naturais da vida. A novela espiritualista também o fez através da ambigüidade dos fenômenos psíquicos que não são nitidamente naturais, nem tampouco claramente sobrenaturais. A ciência-ficção, relacionada em particular com a exploração espacial, transcende os limites da Terra e imagina encontros com seres extraterrestres, pois de caráter natural. A mitologia e o supranaturalismo psíquico são recolocados por um naturalismo extraterrestre; transcende-se a Terra, não através de algo qualitativamente distinto, senão por meio de uma estranha representação de algo qualitativamente igual: o universo natural.

A esta altura cabe fazer uma observação que devera produzir um efeito restritivo sobre a multidão de ficções que transcendem a Terra (já seja que as consideremos como experiências ou mera fantasia): o conteúdo destas ficções sempre consiste numa combinação de elementos tomados da experiência terrena. Os “seres” descritos são tanto glorificados (anjos e santos celestiais), como imitações

envelhecidas da figura humana (demônios e moradores do inferno), ou combinam elementos, mediante os quais se desfigura a imagem humana, como ocorre com freqüência na ficção cientifica. Isto assinala um limite definitivo da possibilidade do homem de livrar-se das ataduras de sua Terra, ainda com a imaginação. Os mundos imaginários estão construídos com partes ou elementos das experiências terrenas, ainda quando estas sejam religiosas ou artísticas.

Esta última observação nos leva a outro grupo, basicamente negativo, de reações emocionais ante a exploração do espaço. De uma maneira concreta, a consciência do homem despertou a imensidade do universo e suas distancias espaciais. Precisamente a experiência de cobrir algumas destas distancia e, em conseqüência, imaginar a viagem por outras, tem fomentado a consciência respeito a enorme separação existente incluído entre o sistema solar mais perto e o próprio. A impressão que a observação dos espaços vazios entre as estrelas causou na gente da época de Pascal se tem incrementado num período em que o homem não só avançou em conhecimentos, senão que também o fez fisicamente por estes espaços. Seu temor a extraviar-se em algum pequeno “local” do universo – que tem equilibrado o peso do orgulho respeito de seu poder de controle desde a época em que se compôs o Salmo 8 – tem crescido a medida que aumentava esse poder.

Uma das motivações desta ansiedade coloca na perda da transcendência ultima, situada por cima da grandeza e da pequenez do homem – a resposta que oferecem tanto o Salmo como Pascal a pergunta a respeito da condição humana. A outra razão, de índole mais particular, e desconhecida por ambos, é o fato que o homem pode utilizar seu poder de controle para a autodestruição, não só de parte da humanidade, senão de sua totalidade. A intima relação entre a exploração espacial e os preparativos para a guerra têm projetado

uma negra sombra sobre a atitude emocional positiva no que coloca a exploração do espaço. E esta sombra não desaparecerá entanto que a produção de armamentos e a exploração do espaço estejam intimamente ligadas.

## III. Conseqüências espirituais da exploração espacial

Ao descrever os efeitos emocionais da exploração espacial e seus precedentes científicos, temos evitado emitir juízos de valor exceto num sentido implícito. Sem mais, é necessário faze-los explícito e analisar alguns problemas éticos em relação com nosso tema.

Uma das conseqüências da viajem ao espaço, e da possibilidade de contemplar a Terra, consiste em certa alienação do homem para ela; uma "objetivação" da Terra; um privar a "esta" de sua condição "maternal", de seu poder de dar a luz, de nutrir, cobiçar, de cuidar-se por si só e de autogovernar-se. Transforma-se assim num grande corpo material que se observa e analisa em termos de calculo. O processo de desmitologizar a Terra, que começa com os primeiros filósofos, e que se sucede no mundo ocidental, se tem radicalizado como nunca o foi antes. Todavia e demasiado pronto para poder captar plenamente as conseqüências espirituais desta etapa.

E o dito vale também para outra radicalização. O lançamento ao espaço extraterrestre constitui o maior triunfo da linha horizontal sobre a vertical. Temos avançado em direções praticamente ilimitadas, porem que as maiores distâncias terrestres se acham

restringidas a um meio circulo que, de continuar-se, levará num circulo completo, outra vez ao principio. Sem mais, este triunfo da horizontalidade questiona sérios problemas espirituais que se resumem na pergunta básico: Para que? Muito antes que se transcenda a órbita terrestre, a pergunta: para que? Já foi formulada com grande seriedade e preocupação, em relação com a interminável produção de implementos: maquinas, ferramentas e artefatos.

Surgiu a raiz da questão acerca do sentido da vida; e se lhe tem questionado sempre e quando a atitude da civilização moderna para a tecnologia e os negócios esteve sujeita a crítica profética, seja em termos religiosos ou seculares. Se agora a questionamos em relação com a exploração espacial, se volta anda mais abstrata e imperativa. Pois aqui a linha horizontal se encontra quase definitivamente traçada. Trata-se de avançar por não retroceder, constantemente, e sem contar com um objetivo concreto. Obviamente podemos considerar um objetivo concreto o desejo de saber mais perto do espaço cósmico e dos corpos astronômicos que estão nele. Pois este é simplesmente um aspecto acidental.

O desejo de avançar seja qual for o resultado, é, na realidade, a força motriz. Pois assim como o seguir *exclusivamente* a linha vertical (como ocorre com o ceticismo) leva a impossibilidade de expressar algo e atuar em algum sentido, também o seguir *exclusivamente* a linha horizontal (que se poderia catalogar de "evolucionismo") leva a perda de todo conteúdo significativo e o completo vazio. Os sintomas destes vazios já se têm feito visíveis debaixo das formas da indiferença, o cinismo e a angustia. E a exploração espacial não é um meio e a angustia. E a exploração espacial não é um meio adequado para cura-los senão que, pelo contrario, se convertem num fator de agravamento dos mesmos uma vez mais que o entusiasmo inicial se tem evaporado, e o

orgulho, baseado no poder quase divino do homem (Sl 8) tem desaparecido.

Estes perigos espirituais, pois, nunca deveram levar a determinação de abandonar a produção de instrumentos técnicos ou os intentos de penetrar nos espaços extraterrestres (assim como o risco de um misticismo radical não devera conduzir a uma recusa do elemento místico de toda experiência religiosa). Pois o risco não deve impedir que a vida continue desenvolvendo suas potencialidades.

E assim chegamos a outro problema, relacionado indiretamente com nosso tema: o da responsabilidade do cientifico pelas nocivas possibilidades implicadas em seus descobrimentos. O problema é tão antigo como a erudição, e durante milênios se constituiu em fonte de conflitos entre os guardiões sacerdotais do sagrado e as criticas proféticas ou filosóficas das crenças tradicionais. Ainda tendo em conta as causas sociológicas, políticas e econômicas de tais conflitos, perdura ainda um elemento genuíno e trágico: o sacerdote conhece as catastróficas conseqüências que a critica das tradições sagradas pode produzir no espírito de muitas pessoas. Sem mais, nem o profeta nem o filosofo podem renunciar a sua vocação de luta pela justiça e a verdade, ainda quando ele implique na destruição de tais crenças sagradas.

Este é, talvez, o exemplo mais antigo respeito do conflito entre a segurança do conhecido e o risco de toda inovação. Os perigos vinculados aos atuais descobrimentos científicos nada têm que ver com a “salvação das almas” senão que com a existência concreta da humanidade. Pois tanto o problema como as implicações trágicas de toda solução possível, são uma e a mesma coisa. E a resposta também o será. As conseqüências trágicas do descobrimento e da expressão da verdade não são motivos válidos

para abandonar as tentativas de descobrir e a obrigação de expressar a verdade. O risco para a alma do crente não impediu que o profeta ou o reformador pronunciasse a verdade nas dimensões verticais; nem tampouco o perigo, representando pelas conseqüências destrutivas dos descobrimentos científicos (incluindo as das ciências sociais e a psicologia) devera impedir ao cientifico a busca e a expressão da verdade na dimensão horizontal.

É um erro tratar de evitar a tragédia quando o preço implica eludir a verdade. Por isso, incluído se a exploração espacial, através de suas conotações militares, aumenta as probabilidades do desastre, isto não deveria ser a razão para anula-la. Pois esse perigo se seria um poderoso motivo para equilibrar a linha horizontal com a vertical, e para dar o visto bom a defesa armada: a resposta a implicação trágica da busca da linha horizontal não consiste em abandonar essa busca senão em prossegui-la sobre a base dos critérios da linha vertical. Pois perguntamos: cabe esta possibilidade? Acaso a força do impulso horizontal, em especial debaixo suas manifestações cientificas, não tem destruído praticamente a relação entre aquilo que transcende o universo e a exploração cientifica? Não se tem tornado obsoleta a imagem do homem acerca de si mesmo em todas as religiões ocidentais, devido a dinâmica horizontal dos últimos 500 anos? É possível que a exploração espacial não tenha a ultima palavra sobre isto?

Não cabe duvida que a ciência tem destruído a estrutura dentro da qual o homem jaz, tanto na literatura bíblica como no ensinamento eclesiástico, a saber, como o mensageiro da historia da salvação para o universo; a única criatura em cuja natureza Deus pode manifestar-se plenamente; aquele que experimentará seu próprio fim histórico assim como o do universo. A astronomia contemporânea admite a possibilidade de que tenha outras

historias com significação religiosa em outras partes do universo, com outros seres aos quais Deus se pode ter revelado plenamente, e com outro principio e fim, separados por um abismo de incontáveis bilhões de anãos, assim como a historia humana o está do principio e fim do universo ( se cabe aplicar aqui estas categorias).

Se a exploração do espaço se analisa dentro deste contexto, como a ultima etapa preliminar de um longo processo, podemos afirmar que tem alterado terrivelmente o contexto cósmico da auto-avaliação religiosa do homem. Pois devemos assinalar também que não tem alterado a relação divino-humana que se levou a cabo, e se expressou simbolicamente dentro do mesmo. Por isso temos de responder a pergunta respeito de se a dinâmica horizontal tem anulado a vertical, com um sonoro Não! Todavia é possível que o homem transcenda a tragédia rompendo o desprezo horizontal com suas trágicas implicações sobre o vertical, e com seu poder restritivo. Estas “condições e alcance” do homem não têm mudado, ainda quando a maneira de expressa-la hoje difira da que aqueles períodos quando a linha horizontal, todavia não tinham demonstrado sua força motriz.

## IV. As conseqüências sociológicas da exploração espacial

Se bem temos respondido afirmativamente a pergunta acerca do direito a seguir adiante com a investigação científica, sem ter em conta as possíveis conseqüências nocivas, se coloca outra pergunta que demanda uma resposta concreta. Trata-se da pergunta econômica: que porcentagem dos ingressos de uma nação (ou de

todas) se devera destinar a investigação espacial? Um dos principais argumentos em contra da mesma se baseia na enorme quantidade de dinheiro que se para leva-la a cabo e que, de acordo com as criticas, se devera inverter em projetos mais importantes, como a investigação do câncer ou o estudo de melhores métodos para limitar o crescimento demográfico mundial. Em ambos os casos se da prioridade a luta contra males físicos tais como a enfermidade e a fome. Isto pode parecer muito natural desde o ponto de vista da justiça e do amor. Pois em verdade não é natural, e nem sequer real.

O amor demanda do individuo que sempre esteja disposto a ajudar ao enfermo e ao pobre através da assistência pessoal e de projetos sociais. E a justiça exige da sociedade e seus representantes políticos uma luta continua contra as estruturas negativas em todos os aspectos. Pois a justiça e o amor não proíbem o uso do poder econômico para, digamos o desenvolvimento cultural. Por outra parte, nenhuma potencialidade humana, cientifica técnica, artística, ritual, educativa ou social se poderia concretizar. Pois se tem concretizado tem sido a um custo sumamente elevado, e durante sua evolução tem criado poderosas armas contra as estruturas negativas (maiormente sem dar-se sequer conta de que o faziam).

A “prioridade de necessidades” não implica que todo o processo cultural deveu começar só uma vez que se houveram necessidades mais urgentes como a eliminação da forma ou as enfermidades. O termo “prioridade” no contexto de nosso problema é significativo só dentro de uma situação particular. A pergunta é, então: que demanda das reservas econômicas de um grupo social tem prioridade neste momento? E se estabelece uma prioridade concreta, a seguinte pergunta será: em que proporção se deve dar ajuda econômica a um projeto particular em relação com os outros projetos importantes? Por ultimo, se deve considerar se as recusas de um projeto colocam por caso a seguinte etapa na exploração espacial, implica a certeza, ou

incluído uma opção real, de que as autoridades responsáveis aceitem um dos projetos propostos.

É, digamos muito improvável que o dinheiro colocado ao deter-se à exploração espacial seja destinado a luta contra o câncer ou para limitar a explosão demográfica. À parte disto, todas essas considerações se voltam acadêmicas desde o momento em que se demonstra que a exploração do espaço tem conseqüências militares, e entra no terreno da competência com uma potencia inimiga. Então terá prioridade sobre todos s outros projetos que carecem de concreta importância militar. A decisão fica em mãos daqueles que conhecem os fatores destacados e o poder de equilibrar os diversos pontos de vista em termos de prioridades sobre a base de uma situação concreta. Não pode limitar-se a uma estática hierarquia de prioridades. Seu único critério tem de basear-se no objetivo humano de todas as decisões políticas (que, em verdade, transcende o poder nacional e os desenvolvimentos cientificam). Em tal sentido estão sujeitos ao juízo da própria consciência, a critica de seus contemporâneos e, por último, ao juízo da história.

Aqui se apresenta um conflito que se torna agudo devido as conseqüências sociológicas da exploração espacial; esta tem contribuído em grande medida a uma tendência própria de nossa época: a formação de grupos esotéricos que, através de sua capacidade e inventiva, superam em muito as possibilidades ainda da gente altamente capacitada e produtiva; e não falemos da grande massa de seres humanos. Estas elites são esotéricas e exclusivistas em parte pela seleção natural, pelo prestigio publico e, em parte devido a sua habilidade no exercício do poder.

No Ocidente tanto como no Oriente tem aparecido uma aristocracia da inteligência e a vontade de poder que equiparam em grande medida, dois sistemas basicamente opostos: o social e o político. A

exploração espacial no mundo das democracias fortalece os elementos antidemocráticos, presentes em toda a estrutura democrática. Existe a tendência no meio dos cidadãos, ainda quando ocupem uma posição destacada dentro de sua profissão, de considerar as decisões que fazem a vida da sociedade a que pertencem como uma questão de sorte na que não se pode influir, assim como o domínio romano sobre tudo o mundo na época imperial criou condições favoráveis para o ressurgimento da religião, pois desfavorável para a preservação de uma democracia concreta.

Resulta estranho questionar referente a conseqüências da exploração espacial sobre o ideal da educação, pois é pertinente na situação atual. Se unicamente o mais notável cérebro matemático e técnico pode alcançar a cima da hierarquia dos teóricos espaciais, e se tão só o mais capaz física e psicologicamente pode chegar ao cume da hierarquia dos exploradores do espaço, resulta incompreensível que estes dois tipos de homens se convertam em idéias segundo os quais todo individuo devera formar-se, ainda que mais não fora, em certo grau de aproximação. Esta demanda se voltou ainda mais intensa depois do êxito do primeiro "*Sputnik*" soviético. Nos educadores de corte humanista se produziu uma forte reação, como também de parte de muitos estudantes que não queriam ou não podiam suportar os rigores de uma educação disposta a leva-los a cima daquela nova hierarquia.

Pois o problema não se soluciona por meio de um equilíbrio transitório entre duas formas de educação, ou através de um serio propósito de combina-las. Praticamente é impossível evitar a preponderância da opção não-humanista à causa da estrutura concreta da sociedade moderna, e pelo impacto que esta produz na vida de todas as pessoas. Com freqüência leva, inconscientemente, aos mais dotados e ambiciosos membros da nova geração a um sistema educativo que

lhes assegure uma participação nos mais altos estratos da pirâmide social.

A educação não pode resistir a sólida estrutura de um sistema social e suas exigências sobre todos os indivíduos que a compõem. Por outra vez, isto não é motivo valido para anular a exploração espacial ou os processos de desenvolvimento em que se baseia. Pois a natureza humana não pode manifestar-se em toda sua potencialidade dentro da linha horizontal. Tarde ou cedo se rebelará contra seu domínio. E então, se julgará a exploração espacial de acordo com o propósito da vida em todas suas dimensões.

## B - FONTEIRAS

(Conferência pronunciada por Paul Tillich ao receber o Prêmio da Paz instituída pela União Mercantil de Comercio do Livro Alemão, em 1962, na cidade de Frankfurt).

Posso dar graças pela grande honra desta hora, segundo creio, as três cruzes de fronteira efetuada pelo comitê executivo da União

Mercantil de Comercio do Livro Alemão. Estes têm transcendido os limites nacionais e, tal como fizeram muitas vezes antes, tem outorgado o Premio da Paz a um cidadão de outro país. Tem ignorado os limites existentes entre a ação política e o labor espiritual, dando o Premio da Paz a alguém que, se ao fim e ao inicio fez algo tem querido servir a paz – é dizer, a concreção de uma comunidade humana universal – através do labor intelectual antes que a ação política.

Tem derribado o muro, solidamente fortificado por ambos lados, entre cultura e religião, e tratando-se de uma entidade cultural, outorgando o Premio da Paz a um teólogo. Esta tríplice cruz de fronteiras é um evidente sinal do espírito no qual se fundou o Premio da Paz. Minha gratidão nesta hora só pode servir como um intento de oferecer, através de minhas palavras, uma expressão filosófica e, pode então, religiosa e política, a este espírito, pois ainda aqui, os limites não são definitivos.

I.

Gostaria de falar de "fronteiras" – um conceito que durante muito tempo despertou meu interesse tanto filosófico como pessoal. "Sobre a Linha Fronteiriça" "Auf der Grenze", foi o titulo que dei a um pequeno livro autobiográfico com o que me introduzi nos EUA pouco depois de minha emigração. E o pequeno livro que a Evangelisches Verlagswerk (Obra Editorial Evangélica) preparou para a celebração deste dia se intitula "Auf der Grenze". O livro dos EUA alude a muitas fronteiras que são universalmente humanas e, ao mesmo tempo, que influem o destino pessoal: os limites entre campo e cidade, feudalismo e ação civil, entre a sociedade, religião e cultura, entre teologia e filosofia, e por ultimo, e no pessoal, entre dois continentes.

A vida na fronteira, numa situação limite, está cheia de tensão e movimento. Não é estática, senão que, antes bem, vai e vem de maneira constante; trata de um avançar e retroceder, cujo objetivo consiste em criar uma terceira área mais alem dos limites territoriais, donde um pode parar-se por um pedaço sem ficar isolado em meio de limites precisos. A situação fronteiriça não é, todavia o que chamaríamos "paz"; nem tampouco é o portal pelo qual todo individuo deve passar-se, e que também as nações têm que atravessar para o logro da paz. Pois esta se deve atravessar para o logro da paz. Pois esta se deve buscar no Compreensivo *(Uebergreifenden*) que só se logra cruzando e voltando a cruzar as fronteiras.

Unicamente aquele que compartes ambos os lados de uma linha demarcatória pode alcançar essa Compreensão e, por conseguinte, a paz, não assim aquele que se sente seguro dentro da calma aparente de algo rigidamente demarcada. A paz se encontra ali donde – tanto na vida pessoal como na política – os velhos limites têm perdido sua importância e, portanto, também sua capacidade de criar conflitos, ainda quando, todavia sigam sendo limites parciais. A paz não implica conviver sem tensões. É a unidade dentro da qual tem compreensão; donde existe oposição entre as forças vitais e conflitos entre o Velho e o Novo, pois donde não se atacam destrutivamente, senão que se mantém a paz da Compreensão.

Se o for e vir pelas fronteiras constitui o caminho para o lograr a paz, a raiz dos distúrbios e a guerra se encontra na ânsia de alcançar o que está no outro lado, e o desejo de eliminar tudo aquilo que se produz neste.

II.

Quando o destino o leva a um a fronteira de seu ser, este se torna particularmente consciente de que se encontra ante a opção de perder o que é o transcender-se a si mesmo. Toda pessoa se encontra nessa situação limite da fronteira de seu ser. Percebe ao Outro situado mais alem de si mesmo, e crê possível, às vezes que se desperta nele o anelo da potencialidade. Contempla no espelho das outras suas próprias limitações, e retrocede, pois, ao mesmo tempo, em sua limitação coloca sua segurança, e esta agora se vê ameaçada. O anelo da potencialidade a volta a situar dentro de sua limitada realidade e o devolve a calma momentânea.

Pois o lugar ao que regressa já não será o mesmo. A experiência da potencialidade e o fracasso lhe cravam um espinho que não pode tirar-se, só a pode extrair de sua consciência destruindo-a. Quando isto sucede se produz esse fenômeno espiritual que chamamos de fanatismo. O significado original do vocábulo “divinamente inspirado”, e isso é o que se sente o fanático. Pois o termo em si tem perdido seu sentido, já que bem poderia significar “demoniacamente inspirado”, é dizer, o produto de uma perturbadora estrutura espiritual e, por isso, destrutiva. Este fenômeno se produz em pequena, maior ou enorme medida tanto nas pessoas como nos grupos.

Tenho em mente a todos esses jovens estudantes de teologia ou das ciências naturais, que chegam as universidades com a confiança que procede dos pensamentos e convicções rigidamente demarcadas. Então cruzam a fronteira de outros pensamentos e convicções, e se contemplam tal como são no espelho de outro. Experimentam a potencialidade, pois ainda não estão maduros para assumi-la, e em

conseqüência, se retrotazem as antigas certezas, sustentando-as agora com fanatismo, a fim de eliminar aquelas fronteiras que não são capazes de cruzar; submetem todas as possibilidades espirituais as suas, diluindo-as em sua própria identidade. A agressividade do fanático não é outra coisa que o resultado de sua debilidade, de sua ânsia de transcender os próprios limites, e da incapacidade de descobrir que segue refletindo-se naquilo que tem eliminado de si.

Pode ocorrer, também, que o duvidar de seu próprio mundo espiritual, cruze a fronteira, encontre nas novas convicções outra segurança rigidamente demarcada e já não retroceda, senão que desenvolve uma contra agressão, o tão freqüente e acentuado fanatismo do renegado, tanto religioso como anti-religioso. Dentro desta Tonica se originaram as guerras de religião. E se bem hoje já não constituem guerras sangrentas, seguem sendo ainda batalhas que danificam a alma, nas que se empregam as armas do ódio – mentiras, distorção, exclusão e supressão – para eliminar as fronteiras que um é incapaz de cruzar. Grupos religiosos e Igrejas inteiras podem assumir esta atitude. Por isso, talvez convenha agora dizer algo respeito das Igrejas protestantes da Alemanha.

É provável que, antes da luta das Igrejas, tenha tido grupos nelas que realmente tinham cruzado a fronteira, e que não souberam regressar a ponto de partida; que mudam as limitações as que se dirigiam – um cristianismo criticamente vazio – por aquelas das quais provinham – um cristianismo tradicional calcificado. Ante os ataques radicalmente anticristãos do nazismo, as Igrejas se viram obrigados a retroceder a tradição e defender sua identidade ao custo de estreitar os limites de sua existência. Sem ais, hoje seu acionar deve tender a regressar a fronteira, a atravessa-la, e combater em pro do Mais Além nesse tira e afrouxa entre a Igreja e a cultura. Se as Igrejas não assumem o risco de cruzar a fronteira de sua própria identidade, serão intrascendentes para muitas pessoas que, em essência, pertencem a

elas. E a espinha do fracasso pode levar a uma fanática autojustificação que trata de apropriar-se da cultura eliminando as barreiras de separação entre ambas.

Podemos dar outro exemplo desse chamado a cruzar a fronteira. Este também se inicia no individuo e se estende aos grupos, hoje e aqui. Penso em todas essas pessoas que se encontram ante a possibilidade de transcender seus limites nacionais ou culturais, já seja para estudar no estrangeiro, ou a causa de encontros pessoais ainda que no próprio país. Por um momento vêm os limites de sua própria existência cultural, de sua nação ou continente. Pois essa visão se torna intolerável, já que não se atrevem a cruzar as fronteiras para buscar algo no Mais Alem.

A ânsia da potencialidade se apodera deles e os faz retroceder. Desta maneira, o contato com o estranho, que constitui um desafio a cruzar a fronteira, se converte num fanatismo anti-estrangeirante. Ali se encontra os limites que são incapazes de cruzar: o propósito do homem de destruir tudo aquilo que lhe resulta estranho.

A classe social das pessoas de indústria exemplifica de maneira admirável esta estrutura conceitual: é a classe media baixos, o pequeno burguês, ou – para usar um símbolo sociológico compreensível – o Filisteu. Prescindindo de sua classe social, se lhe pode definir concretamente como aquele que, devido a suas ânsias de alcançar a própria fronteira e ver-se a si mesmo no espelho do diferente; nunca se arrisca a sair comum, o conhecido e estabelecido. Anula as possibilidades que se lhes apresenta periodicamente a cada pessoa de superar-se, no caso de um individuo, de transcender seus limites, ou de uma obra de arte fora do comum, que pode converter a segurança baseada em si mesmo numa revolução. Sem mais, no tocante a si mesmo, observa a aqueles que tem cruzado as fronteiras que ele não pode cruzar, e a secreta vingança se torna em ódio.

Quando na Alemanha de Hitler o ódio alcançou proporções ilimitadas, as fronteiras se fecharam, de maneira que toda uma nação foi incapaz dever mais alem de si mesma. Em conseqüência se tratou de eliminar as fronteiras por meio da conquista ou a destruição daquele que se achava ao outro lado dos limites: outras raças, povos vizinhos, sistemas políticos opostos ou novas expressões artísticas, classes sociais mais altas ou baixas, ou incluídas personalidades desenvolvidas através da cruz de limites. Tratou-se de um impulso demoníaco, talvez presente em cada indivíduo, de destruir as próprias fronteiras para conte-lo todo dentro de si mesmo.

Pois sinto que não estaria levando a cabo meu trabalho de teólogo se não agrego um segundo ponto. Ante tudo, em todos os paises, incluindo aos EUA, tem elementos que correspondem ao tipo Filisteu já descrito. Mais e outras vezes levantam a cabeça, às vezes com êxito, e hoje baixo novas formas e contando com numerosos partidários. A segunda coisa que quero dizer, tremendo, em minha condição de quem durante anos sentiu que durante sua permanência em Berlim foi não só uma pátria senão também um conceito religioso é: tudo o que disse acerca de cruzar a fronteira vale também com respeito ao mundo ocidental: a fronteira para o este. Constitui um erro da educação, literatura e propaganda prevenir aos paises ocidentais enquanto a cruzar essa fronteira, que não só se fronteira, que não só se encontra em Berlim. Temos que saber o que se sucede do outro lado, e tratar de compreendê-lo desde uma perspectiva humana, que não é necessariamente política. E quero e me atrevo a expressar o mesmo aos que se encontram do outro lado da linha.

As pessoas políticas e espiritualmente responsáveis do ocidente deveriam tratar de lograr que a educação dos povos sirva não só para inculcar-lhes e aprofundar aquilo que é seu patrimônio, senão também ter a suficiente grandeza como para transcender os limites –

do conhecimento, compreensão e dialogo – ainda quando o que se descobre possa parecer oposto. Promover que se transcenda o que é simplesmente próprio: esta é a maior contribuição que a educação pode fazer ao logro da paz. E mais importante que qualquer outra coisa é a educação enquanto a uma consciência da historia, que escreva seus detalhes com uma compreensão da mesma e que, em nenhum caso, se limite ao simples ensinamento histórico.

III.

Até agora tenho falado de cruzar a fronteira. Pois esta não é simplesmente algo que se deva cruzar, senão também algo que se deve cruzar com gosto. O limite é uma dimensão formal, e esta é o que lhe dá sentido. O limite entre o homem e o animal faz que do primeiro se possa exigir e esperar do segundo. O limite entre a Inglaterra e França permitiu desenvolver duas grandes culturas, substancialmente diferentes. A fronteira entre a religião e a filosofia permite a liberdade do pensamento filosófico e a paixão da submissão religiosa. Sua definição é *ab-grenzung* (desvendar), e sem ela é impossível apreender ou conhecer a realidade.

Nenhuma cultura teve tanta consciência da função da linha demarcatória como os gregos. Latão e seus antecessores pitagóricos atribuíram todo o positivo ao limitado, e o negativo ao ilimitado. O espaço, como tal, também tem limites. As imagens dos deuses perduram na base aos padrões humanos. O pensamento limitante deve sujeitar a paixão pelo ilimitado. O herói trágico, que transcende o limite essencial, é recusado pelos deuses – os guardiões das fronteiras – e destruído. Os limites essenciais do homem têm dado

tema aos oráculos e adivinhos, aos autores de tragédias e filósofos. Estes tratam de transcender os limites atuais, falsos, demasiado estreitos ou amplos. Pois o limite essencial e o atual não coincidem. O essencial exige, julga, e proporciona objetivos que transcendem o atual.

Um problema próprio da jovem geração, tanto nos EUA como em outros paises, nos últimos cem anos, aparece em repetidas ocasiões tanto na literatura como no debate: "A busca de identidade". Este constitui a expressão de uma época na que muitos podem encontrar os limites essenciais dentro, e, mas alem, de seus transitórios limites reais, não só como indivíduos senão também como membros da sociedade nacional, cultural e religioso. Como podem tanto as pessoas como os povos encontrar sua identidade e, em conseqüência, seus verdadeiros limites, quando tem perdido seu sentido ultimo dentro dos atuais? Este é o ponto donde confluem as questões da fronteira e da paz. Aquele que tem encontrado sua identidade e, por conseguinte, a fronteira de sua natureza, não necessita circunscrever-se a ela nem tampouco a transcendes, senão que reencontrará o prazer de sua própria natureza. Obviamente, nesse processo vão aparecendo todas as questões referentes ao cruzar dos limites, pois acompanhadas, agora, por uma consciência de si mesmo e de sua própria potencialidade.

Em todas as épocas e lugares a humanidade tem empreendido algo que transcende seus limites e sua natureza essencial. Os transmissores de tais intuições, das que dependem as experiências religiosas, as revelações básicas e as culturas criativas, têm expressado, através de leis e ordenanças, e de diversas maneiras, os limites essenciais de todo o que é humano. Tem dado expressão a consciência do individuo, de sua natureza essencial, e tem forjado o *ethos* dos diversos grupos durante extensos períodos. Pois nenhum processo vital se resume na lei só. A natureza essencial contém

ademais a meta, e os conceitos que expressam a idéia da fronteira podem aludir também ao fim para o qual se dirige todo o processo vital, como é o caso da palavra latina *finis* ou a grega *telos*.

Para Sócrates, a consciência dessa meta se encontra na voz de seu demônio que o mostra seu limite essencial quando devia tomar decisões difíceis. No cristianismo, consiste na consciência de ser conduzido religiosamente, ou, num sentido mais dinâmico, ser levado pelo espírito. Entre as nações, é a consciência do chamado, na que se expressa a identidade – e com esta, o limite essencial - de uma nação. Os resultados históricos mundiais da consciência do chamado são extraordinários. Tem sido decisivo para a paz e as perturbações no mundo das nações. A consciência grega do chamado, que representa o humano contra a barbárie, salvou a Europa da invasão persa. A romana, portadora da idéia da Lei, deu unidade a cultura mediterrânea. A de Israel é a base das três religiões proféticas do ocidente. A consciência imperial alemã criou a unidade político-religiosa da Idade Media.

A italiana das cortes renascentistas logrou o renascimento do mundo ocidental através da antiguidade romana e cristã. A consciência francesa deu lugar a civilização das classes superiores e a emancipação da cidadania. A inglesa constituiu a abertura do mundo ao espírito de um humanismo cristão. A consciência russa do chamado, antes e depois da revolução bolchevique, ofereceu a esperança de salvação do Ocidente de sua corrupção individualista por meio da unidade baseada na religião ou a ideologia. E por ultimo, a consciência dos EUA do chamado tem promovido a fé num novo começo e um espírito de cruzada para sua concreção universal. Em todos estes exemplos da consciência do chamado, um povo encontrou seus limites essenciais e tratou de aplica-los a realidade.

Pois assim surgiu aquele que é causante da falta de paz e a tragédia da historia mundial. O poder necessário para levar a todo ser vivente a plenitude a tendência – tanto da dimensão política como no pessoal – de apertar-se do fim ao que devera servir, a saber, a concreção daquele chamado a independência e desenvolve uma realidade que destrói as fronteiras, contraria a natureza. O mal não está no poder em si, seno em todo aquele que se aparta de seu limite essencial, voltando-se mais violento ainda quando a consciência do chamado tem perdido sua energia criativa, ou, quando diretamente essa consciência já não existe.

Este parece ser o caso da Alemanha dos séculos XIX e XX. Seu fracasso, a partir do meio do século XIX, se demonstra em que desenvolveu poder sem coloca-lo a serviço de um chamado. Aquele que Bismarck chamara de *Realpolitik* não foi outra coisa que poder político carente de uma consciência diretriz de chamado. Daí que Hitler pudera, com facilidade demoníaca, impor a absurda consciência racial do chamado a amplos setores do povo alemão, uma fachada muito efetiva a fim de deter o poder a margem de uma genuína consciência do chamado.

A paz só é possível quando o poder se acha ao serviço de uma genuína consciência de chamado, e um conhecimento do limite essencial: a fronteira do valor dos limites reais. A causa da falta de paz entre os alemães do século XX coloca no fato de que este fundamento político não foi aceito. Por isso, o objetivo de todos os esforços pacifista, tanto no literário como no político, devera consistir na tendência a lograr que se volte a aceitar. Evitemos aquelas manifestações da paz que, já que não podem contribuir a ela, causam dano devido a que a historia do mundo está tão intimamente ligada ao demoníaco. O legalismo pacifista exige a incondicional eliminação das fronteiras tal como, de fato, se faz hoje de maneira concreta.

Omite-se a dinâmica da historia mundial e o efeito criativo e corretor da fronteira essencial.

Isto provoca o segundo desafio a política educativa alemã, e, ao fim e ao termino, a política em si. O primeiro consistiu em levar a uma cruz da fronteira, é dizer, o limite real, e controlar o anelo de apropriar-se daquilo que está do outro lado. O segundo desafio exige chegar a aceitação do próprio limite essencial e, em base ao mesmo, julgar o maior ou menor sentido dos limites reais. Neste contexto, os limites políticos estreitos se adaptam mais a uma nação que os amplos. As diversas fronteiras representariam as partes de um grupo humano, unido por um idioma, pois não politicamente, em sua própria essencialidade história.

A aceitação de limites estreitos é mais adequada para antecipar a fronteira essencial constituindo, ademais, a maneira na qual um povo descobre e conserva sua identidade. Este se tem manifestado reiteradamente no curso da historia e hoje nos encontramos numa época quando o logro das fronteiras essenciais, para a grande maioria dos paises – ao menos do mundo ocidental – depende de seu empenho em favor de fronteiras reais de mais compreensão.

Existem limites puramente compreensivos? Em principio: sim! Posto que os limites essenciais de todos os grupos humanos estão contidos nas fronteiras essenciais da humanidade. A identidade de cada grupo como tal é uma manifestação do humano e da natureza da existência humana. Pois hoje a situação tem mudado enquanto as fronteiras reais. Estas estão assinaladas, no político, por uma das divisões mais profundas na historia mundial, entre o Ocidente e Oriente, que inclui tanto a ânsia de poder como a consciência do chamado, uma consciência que em ambos os casos tem um caráter exclusivista que, dadas às circunstancias da tecnologia contemporânea, ameaça a humanidade com a autodestruição.

IV.

E assim levantamos aos problemas mais graves e decisivos da linha demarcatória: toda a vida está sujeita a uma fronteira comum, a finitude. A palavra latina *finis* implica a fronteira como o *fim*.

A fronteira ultima se encontra atrás de todas as demais e lhes outorga a cor da transitoriedade. Sempre estamos nesta linha demarcatória, pois nada pode cruza-la. Só tem uma instancia: a de aceita-la. Isto se aplica tanto a pessoas como a dos grupos, famílias, raças e nações. Pois nada custas tanto como o aceitar que tem um limite última que não se pode atravessar. A finitude queria estender-se ao infinito. O individuo queria prolongar sua vida indefinidamente e em muitos paises cristãos se tem desenvolvido uma superstição, dentro e fora das igrejas, que mal interpretaram a vida eterna como uma duração sem fim, sem compreender que uma infinitude do finito se poderia converter num símbolo do inferno. Do mesmo modo, as famílias se resistem a finitude no tempo e no espaço, e se destroem reciprocamente numa luta tendente a eliminar a fronteira. Pois este é ainda mais importante para as nações, no que traz a paz, a saber, o aceitar sua própria finitude, a de seu tempo, espaço, e próprio valor.

A tendência a não aceita-lo, é dizer, a auto-elevação ao plano do Incondicionado, do Divino, se estende por toda a historia. Todo aquele que cede a esta tentação, destrói seu mundo e se auto-destroi. Daí que as ameaças que os profetas dirigiram contra os povos, estiveram dirigidas, antes de tudo, a si mesmos. Por isso as advertências nos textos dos coros gregos contra o orgulho da raça. E do mesmo modo devemos caracterizar ao sistema político absolutista de nossos dias, a

saber, como a mais terrível expressão dos poderes demoníacos e destrutivos latentes no mias recôndito do homem. A reunião de todos só os poderes de Molok não vale a soma total dos sacrifícios feitos em seu nome.

E uma vez mais a humanidade se encontra frente a uma diabólica tentação: alcançar num instante histórico essa criação que através de milhões de anos deu vida ao homem. Não existe grupo humano com o direito de dar começo a algo, por amor a suas fronteiras, cuja persecução o conduza a autodestruição e a de toda outra evidencia humana. Reverter o divino fato da criação é uma cruz de limites demoníacos, e rebelião contra o propósito divino e a meta imposta por Deus a nosso ser. Pois outra coisa é a resistência ao intento de fazer a um lado todos os limites. Sto é necessário devido a que todo aquele que inicia algo, deve compreender que, por isso, são se converte no senhor sobre a vida e a morte de toda a humanidade senão que ele mesmo está sujeito ao colapso que tem provocado.

Nada que seja finito pode cruzar a fronteira que o separa da infinitude. Pois tem algo mais: o Eterno pode, desde seu lado, cruzar o limite ao finito, e todas as religiões dão testemunho desta cruz, em especial aquelas das que dizemos que transmitem lei e um chamado aos povos. Estas são as forças perfeccionistas do Ilimitado, Legislação, o fundamento e a guia de todos os seres, que fazem possível a paz. São as que permitem transcender as limitações e cruzar a fronteira; que dão uma consciência do chamado e, em conseqüência, revelam a linha demarcatória essencial entre a confusão das linhas reais. São as que advertem contra o anelo de atacar a ultima linha demarcatória: a fronteira para a Eternidade. Estas forças perfeccionistas sempre se acham presentes, pois só se podem concretizar se lhes dá lugar. E meu anelo para com o povo alemão, do qual procedo e ao qual dou graças por esta honra, é que

se mantenha em abertura, reconheça sua fronteira e seu chamado essencial, e gradualmente chegue a estabelecer suas fronteiras reais.

## C – A DECADÊNCIA E A VALIDADE DA IDÉIA DE PROGRESSO

(Conferência pronunciada por Paul Tillich em 19 de maio de 1964 como parte da serie das Conferências Edwin e Ruth Kennedy da Universidade de Ohio, em Athens, Ohio, EUA)

Meu tema é, agora, a idéia de progresso, que examinarei desde o ponto de vista de sua validade e do fato que tem perdido grande parte de seu valor. Creio, ademais, que se a pode ativar de outra maneira. Daí o titulo: “A decadência e a validade da idéia do progresso”.

Em primeiro lugar analisarei alguns detalhes básicos respeito destes conceitos. Aqui é donde me corresponde fazer uma critica semântica. Qualquer debate moderno sobre filosofia e teologia exige uma especificação semântica dos conceitos a utilizar-se, posto que vivemos na Babilônia depois que a torre foi destruída e se confundiram os idiomas do homem, dispersando-se por todo o mundo. Este é o problema que hoje se enfrenta ao ler livros teológicos e filosóficos. Por conseguinte, terei que fazer às vezes de

guia durante penosas travessias pelos domínios da lógica, a semântica e a historia.

I.

Agora bem, em primeiro termo existe uma diferença entre o conceito do progresso e a idéia referente ao mesmo. O conceito de progresso é uma abstração baseada no detalhe de certos feitos, objetos de observação, que se podem comprovar ou falsificar; em troca, a idéia de progresso constitui uma interpretação da existência em sua totalidade que implica antes tudo, nossa própria existência. Assim se trata de uma questão que deve decidir-se e a resposta que todos devemos dar respeito do propósito de nossa vida. O progresso como idéia, é o símbolo de uma atitude particular para nossa existência.

Ocorre com freqüência no terreno da historia, que um conceito aberto a descrição lógico-empírica e a analise, se converte num símbolo, e isto aplica , em particular, ao progresso. O conceito se tem convertido num símbolo. Aquele que se extrai de um determinado grupo de fatos, se transforma em expressão de uma atitude geral para a vida. Assim é que temos que analisar o progresso tanto em função de conceito como símbolo. Posto que a observação sempre preceda a interpretação, prestarei mais a atenção ao progresso como conceito, devido a que a maior parte das confusões respeito de seu caráter simbólico procede de uma analise limitada e errônea de sua conceitualização.

É lógico que o progresso seja uma experiência universal que todos temos. A palavra deriva de *gressus*, que significa passo. O progresso implica sair adiante de uma situação medíocre a outra melhor.

Imaginemos uma colocação como esta sobre o progresso, pois na que se negue a idéia do mesmo; alguém poderia intenta-lo. Pois incluído aquele que nega a idéia do progresso a promove; e o faz ao pretender que seus ouvintes menos ilustrados se voltam mais ilustrados no final de sua palestra. Em tal sentido, ainda ao falar contra a idéia do progresso, estamos reconhecendo o conceito e seremos, implicitamente, progressistas. Chamo "progressismo" a este tipo de idéias sobre o progresso, implícito em toda ação. Qualquer que faça algo o faz com a intenção de modificar um estado de coisas em favor de outro melhor. Quer progredir. E esta é a maneira mais simples, fundamental e menos contraditória de entendê-lo como um modo de viver universal e como a legislação da historia humana. Por isso, perguntamos como se originou a idéia de que a historia do homem, e incluído antes, a de toda a vida, a do universo, é implicitamente progressista. É possível o progresso desde um plano inferior a outro superior? Como se chegou a esta idéia? Quais são suas motivações.

Em segundo lugar me toca guia-los pelo espinhoso caminho – em particular para os EUA – da memória histórica. Espero que o seja, porque presumo que todos vocês sabem a que me refiro. Pois em caso de que não seja assim, lhes rogo tenham paciência, já que a pergunta histórica é a necessária para poder apreender o que hoje nos parece muito natural. A imagem que muitos se tem formado deste país consiste em que a em que representa um novo principio da história humana. Isto é verdade em muitos sentidos. Pois um novo princípio nunca é algo totalmente novo.

Sempre será o resultado de uma serie de acontecimentos prévios, e, se me permitem que comente minhas experiências em dois continentes, direi Europa afronta o perigo de seu passado, e de todas as maldições que procedem daquele, porém os EUA, por outro lado, correm o risco de avançar sem olhar retrospectivamente as energias

criativas que assentaram as bases de toda a cultura ocidental. É por isso que desejo guiar seus pensamentos através da primeira etapa deste retorno ao passado. Vocês comprovaram quão importante é isto para nossa atual compreensão de uma idéia como a do progresso.

Em primeiro lugar, consideramos o transfundo histórico da idéia de progresso. O fator fundamental em tal sentido se encontra na religião profética tal como aparece no Antigo Testamento e, de diversas maneiras, ainda mais tarde, na Igreja Cristã, no Judaísmo e no Islã. Trata-se da idéia de que Deus elegeu a uma nação e, logo no cristianismo, a pessoas de todo o mundo. Que fez uma promessa vinculada ao futuro, e que apesar de toda a oposição dos homens a cumprirá. Nesta imagem se encontra a visão futurista do progresso. A convicção profética de que YHWH, o Deus de Israel, estabelecerá seu governo celestial ou seu Reino sobre todo o mundo, é a base primaria para uma interpretação da historia como o lugar donde a divindade se auto-revela através do progresso para uma meta.

Esta idéia teve grande importância no desenvolvimento do cristianismo. Houve, por exemplo, um homem cujo nome merece recordar-se: Joaquim de Fiore, um abade do sul da Itália que viveu no século XII, quem expressou esta idéia acerca do progresso naquela doutrina que sustenta que a historia está formada por três etapas: a do Pai no Antigo Testamento; a do Filho no Novo Testamento (os dois mil anos de historia eclesiástica) e a vinda do Espírito Divino na qual já não existirá uma Igreja, senão que todos serão instruídos diretamente pelo Espírito. Nesta ultima etapa, haverá igualdade e já não haverá matrimônios, posto que a história toque a seu fim.

Esta visão semifantástica e semi-realista teve muitas conseqüências sobre a historia eclesiástica subseqüente, e incluído sobre este país. Os evangélicos radicais da época da Reforma assumiram a idéia da

terceira etapa, que tem sentado as bases da maioria das religiões deste país, e que apresenta a imagem de uma implantação revolucionaria ou progressista do reino de Deus, de acordo com o Calvinismo. Deste modo essa idéia se tem convertido no fundamento religioso, profundamente arraigado no homem ocidental. Se não me crêem, vão a Ásia, a Índia ou a Japão. Teve o privilegio de estar no Japão durante dez semanas dialogando diariamente com sacerdotes e eruditos budistas. Não existe nada que seja comparável a este. “As religiões do Oriente pertencem ao passado”, se me disse “não ao futuro”. Para a religiosidade oriental, o anelo coloca num retorno ao Eterno do que procedemos diretamente, sem importar a historia, senão transcendendo-a em algum modo da vida, para ir-se ao deserto, se cabe esta expressão. Ao comparar este com o sentimento religioso ocidental da atividade progressista, veremos onde está a diferença.

Sem mais, este é só a base religiosa da idéia do progresso. Agora nos encontramos ante as motivações seculares e a elaboração secular da idéia do progresso que, por suposto, começa com o renascimento. O homem do renascimento leva o selo da originalidade, não só se o comparamos com o medieval, senão também com o do mundo antigo em sua ultima etapa. O maior impacto que o mundo antigo produziu sobre o homem do Renascimento proveio da filosofia estóica, ainda que esta, na realidade, já era um estoicismo transformado. Não o da resignação – como o fora o Império Romano e o mundo helênico posterior – senão o Estoicismo da ação. Os romanos – incluindo a alguns de seus imperadores – se desempenharam em parte como mediadores em tal sentido.

Sem mais, o homem do Renascimento não se sentiu dependente do destino como ocorrera com os estóicos. Antes bem, sentiu – como se expressa na pintura – que o destino humano é como um barco de vela, arrastado pelo vento da contingência, e no qual o homem se

acha no timão, dirigindo - o. É obvio que sabia que o destino é quem prove os ventos, pois, com todo homem se acha governa o destino. Esta concepção era totalmente desconhecida na cultura grega e constituía uma pressuposição da idéia moderna no progresso. Esta inspirou aos grandes escritores utópicos do Renascimento na antecipação da realidade – *outopos* – que “não tem cabimento” na historia, pois que, sem mais, é aguardada.

Tais Utopias se têm escrito desde então até o século XX. Foi a idéia da terceira etapa histórica, a de uma era da razão da sociedade burguesa, a de uma sociedade sem classes dos movimentos classistas. Foi uma idéia secularizada da terceira etapa, de cujos fundamentos religiosos já falamos. Sem mais, não foram somente idéias aquilo que produziu este delírio pelo propósito, senão que também interveio a realidade social, o acionar da sociedade burguesa da época, e a expansão colonial da Europa em todas as direções; expansão espacial, que segue sendo uma parte da idéia do progresso da moderna exploração técnica: o contínuo avance para o controle da natureza ao serviço do homem. Tudo isto se baseia nas linhas demarcatórias da ciência que temos estado violando anos após ano desde o Renascimento até a data.

Tem outro relacionamento de grande importância na idéia do progresso, a saber, a imagem da natureza como um processo progressivo do átomo a molécula, ao organismo desenvolvido, e finalmente, ao homem. Este é a evolução; o progresso estendido a diversos elementos reunidos em um ser, com concentração e, por isso, com poder dentro do individuo. Esta linha se estende mais alem da natureza a humanidade; do homem primitivo ao civilizado, até nós, os representantes da idade da razão.

Ao expô-los isto, vocês mesmos podem observar quando à colher é – e virtualmente quando impossível tem sido – não converter esta num

símbolo de fé. Durante o século XIX o progresso se transformou não só numa doutrina consciente, senão também num dogma inconsciente. Quando cheguei a este país, em 1933, mantive um dialogo com estudantes de teologia, e quando critiquei certas idéias acerca de deus, de Cristo, do espírito, da Igreja, e acerca do pecado e a salvação, não lhes afetou demasiado; pois quando fiz o mesmo com a idéia de progresso, me disseram: “Então, em que podemos crer? Que fazer com nossa fé concreta? E estes eram estudantes de teologia”. Isto indica que todos os dogmas cristãos tinham convertido – dentro do inconsciente destas pessoas – (que minhas perguntas puseram em evidencia), numa fé no progresso. Pois, logo que sucedeu algo! Este dogma viu sacudido no século XX, tais como o anunciaram algumas vozes proféticas do século XIX, primeiro na Europa e mais tarde nos EUA.

Na Europa, uma das máximas expressões da comoção de tal fé se encontra na profecia de Nietzsche acerca do norte de Deus, que por desgraça hoje se tem convertido numa frase de moda. Isto não implicou um ateísmo primitivo e materialista; Nietzsche esteve longe de algo assim. Pois se implicou tremer os sistemas de valores tanto cristãos como seculares, e a imagem da condição humana como algo em conflito, destrutivo, e alienado da genuína humanidade.

Nietzsche foi um dos predecessores da atual literatura “existencialista”. A tendência teve logo o respaldo do pessimismo histórico de homens como Oswald Spengler, quem escreveu dois importantes volumes sobre “A Decadência de Ocidente”, aonde se combina muita imaginação histórica com outra tanta genuína profecia. Em 1916 anunciou o advento do período ditatorial, e no curso das três primeiras décadas, as ditaduras comunista e fascista se converteram em realidade. A Primeira Guerra Mundial e logo os já enunciados regimes totalitários puseram fim da crença no progresso imperante na Europa. Nos EUA começou de algum modo, com a

grande crise econômica dos anos trinta, na Alemanha com o começo do período de ditadura nazista e a experiência de que a historia pode volta atrás permitindo a reaparição da barbárie em qualquer época, e incluído dentro da cultura mais refinada.

Logo se sucederam a Segunda Guerra mundial, a guerra fria e a crise atômica. E com isto concluiu, neste país, o utopismo de cruzada do primeiro terço do século. Em seu lugar, apareceram, no campo literário, utopias opostas – negativas – como a de Huxley (um mundo feliz) o a de George Orwell, 1984. Em diversas outras novelas e tratados, o futuro não é descrito em termos de uma realização – utopismo negativo – senão de desumanização. E o mesmo se observa no estilo artístico existencialista – seja expressionista, cubista ou abstrato – donde a expressão demoníaca, situada no interior do individuo ou do grupo, se alija das figuras e rostos humanos para os elementos abstratos que se encontram nos mais recônditos da realidade. Na filosofia se produz uma regressão para a análise puramente formal de pensar, pois sem penetrar com o pensamento na realidade mesma. Este tem sido o fim de uma etapa na idéia de progresso; sem mais a motivação ativa de nossa conduta não pode desaparecer como tampouco desaparecerá a sedução das possibilidades futuras.

Hoje faz falta uma nova perspectiva acerca da validade e os limites da idéia de progresso. Existem certos sintomas de reconsideração; por exemplo, na filosofia se observa ao fim o intento de empregar os melhores elementos com que conta a analise lógico para tratar os problemas concretos da existência humana; e nas artes, quando menos, existe uma tendência a empregar as formas elementares descobertas no curso dos últimos 50 anos para expressar uma nova imagem da realidade. Tem também outros sintomas: a extensão em matéria de independência das nações; uma luta concreta contra o problema racial, e a crescente compreensão, incluída entre os

teólogos de linha conservadora, de que nossa atitude para as religiões não cristãs deve sê-lo de dialogo – conceito que utilizara também o atual Papa. Pois, obviamente, se trata, todavia de puros sintomas; não de realidades, e ameaça de recair num pessimismo generalizado (estou empregando um vocábulo que jamais devera usar um filosofo) segue estando presente.

Agora bem, devemos contribuir a esta revaloração por meio de uma analise serio, e até penoso, do conceito referente ao progresso segundo se manifesta nas diversas esferas da vida. Depois dessa ação, em grande medida dramática e histórica, os convoco a seguir-me a uma questão analítica; uma analise de todo o que se faz, em particular, em círculos acadêmicos.

## II.

A tremenda força da idéia progressista se fundou, em primeiro lugar, na observação das instancias particulares das questões técnicas e cientificas. Pois tal observação demonstrou ser inadequada, de maneira que agora tem que por em evidencia dos elementos não progressistas da realidade e a cultura e demonstrar, de algum modo, como se relacionam com os elementos progressistas. Ao investigar tais questões convém seguir um principio geral, a saber: ali onde existe a liberdade de contradizer uma realização, se tem rompido o regime do progresso. A liberdade de contradizer a própria realização destrói o predomínio da lei do progresso. Esta liberdade não é outra coisa que um conceito distinto que define a atitude moral que assumimos cada dia infinidade de vezes. Não tem progresso na atitude moral devido a que não tem moralidade sem a opção de

tomar decisões livres, e sem a convicção de poder retornar a um mesmo num ou outro sentido.

Ele implica que todo individuo começa outra vez e tem que assumir decisões pessoais esteja no nível mais baixo ou mais elevado da cultura ou a educação. O retorno alemão a barbárie foi vista com grande assombro por um mundo que cria no progresso. Pois o fato é que era uma realidade. Numa das nações mais civilizadas as decisões eram tomadas por alguns indivíduos, e aceitos por muitos, contravindo tudo aquilo que consideramos próprio da natureza e da realização humana. Foi um tremendo impacto. E aqui se encontra a primeira resposta a toda esta questão acerca do progresso. Cada recém nascido tem, uma vez que adquire certa consciência, a possibilidade de deter o progresso que estava vindo.

Existe também algo que pelo geral chamou progresso ético, a saber, o processo de alcançar a maturidade, e a maturação. A criança madura, e, neste sentido, tem um progresso. Na natureza tem evolução desde a semente até o fruto da planta, ou até que a arvore alcança seu pleno desenvolvimento; sem mais, este elemento de maturação é patrimônio, ante tudo, do individuo, e este pode, em qualquer momento, abandona-lo. Sabemos quantas vezes ocorre isto com pessoas que consideramos maduras e, por outra parte conhecemos a muitos que nunca alcançarão a maturidade. Nos grupos sociais existe um processo análogo. Ele implica um conhecimento mais profundo da natureza essencial do homem tanto em seu trato individual como social. Na realidade não se pode dizer que se trate de um progresso moral, senão cultural dentro da esfera moral.

É cultural devido a que compreende mais bem em que consiste a natureza humana, pois não faz que as pessoas sejam melhores. Se neste país se chega a compreender a questão da inter-relação social

das raças, creio que estaremos em outro nível, mais elevado e maduro; contaremos com um conhecimento mais profundo da natureza humana e da essência da exigência moral, pois isso não nos converterá em melhores seres humanos, porque a bondade e a não bondade de um homem se manifestam a todos os níveis da cultura e o conhecimento. Assim podemos afirmar – e isto é muito importante para nossa plena compreensão desta idéia tanto como para nossa concepção atual das decisões moralmente livres das pessoas – que sempre existem novos começos no individuo, no grupo, pois os conteúdos só podem madurar e incrementar-se de uma geração a outra.

Esta é a diferença entre a ética civilizada e a primitiva, pois não criamos que no nível da segunda as pessoas eram piores do que o é agora. Até nas menores decisões que se tomam na escola, o lar, ou onde quer que seja, existe o mesmo problema da decisão ética presente também na simplicidade do homem das cavernas. Vocês não são melhores que eles. Poderiam sê-lo que alguns deles, pois também é possível que um daqueles seja melhor que vocês. É fundamental estabelecer a distinção entre a decisão moral e o progresso no sentido moral para poder julgar toda a historia passada.

Se considerarmos a educação chegaremos ao mesmo resultado. A educação leva a níveis culturais mais altos, ao progresso, a maturidade, e a formação de hábitos de boa conduta. Em conseqüência, a educação se pode converter numa espécie de segunda natureza dentro de nós, útil para a sociedade, pois ainda quando alcançamos a liberdade moral, todavia podemos chegar a converter-nos em bárbaros, se não tão evidentemente como ocorrera na Alemanha, ao menos em nossa relação pessoal com outra pessoa, com os filhos, o esposo, a esposa, ou os amigos.

Outra vez se arranca de um nível que leva a liberdade de contradizer tudo aquilo que todos deveríamos ser. Quando ao processo educativo comum – tal como o observamos num instituto de ensino secundário ou uma universidade – o acrescentamos a educação em psicoterapia, psicanálise e diagnostico, e todas essas coisas que parecem tão importantes, pergunto: para que servem? Poderiam curar as perturbações, e ajudar-nos a recuperar a liberdade, pois quando outra vez somos livres, digamos, graças a um êxito analise, ainda nos fica a responsabilidade de tomar decisões. Isto não é um progresso moral, todavia segue sendo livre, e agora se haverá tornado plenamente livre através da assistência medica ou psicanalítica.

Ademais da liberdade moral de contradizer todas as instancias possíveis do progresso, existe um segundo elemento donde este não é possível, a saber, a liberdade da criatividade espiritual, a criação no âmbito da cultura.

Lancemos agora um olhar às diversas expressões culturais. Tomemos as artes. Tem progresso nas artes? Se o tem enquanto o emprego técnico de materiais, na melhor maneira de combinar as cores, e em outros aspectos, pois insisto: Tem progresso nas artes? Acaso Homero foi superado por algum outro? O que tem sido de Shakespeare? É possível que um friso grego seja inferior a uma escultura clássica, ou esta o é em comparação com a expressionista moderna? Não. Pode ter maturidade de estilos; pode ter bons e maus expoentes em cada estilo, pois não se pode analisar os diversos estilos artísticos em termos de progresso. Cada estilo pode começar de maneira muito modesta e primitiva; cresce, alcança a maturidade, produz suas máximas expressões, e logo decai. Pois não tem progresso entre um estilo e o clássico. (E isto vai contra de nossas Igrejas góticas; não devemos tratar de retornar a esse estilo, quando nossas modernas concepções estilísticas e as possibilidades de desenvolvimento se têm voltado tão distintas). Assim, a criatividade no terreno das artes

admite esta maturidade, e “grandes momentos” – *kairoi* – bons épocas, tempos decisivos e mudanças de rumo, tudo isto, pois não admite o progresso entre um estilo e outro.

Pode-se aplicar o mesmo ao campo do conhecimento. Se observarmos a filosofia, encontraremos em nossos grandes filósofos tanto um elemento analítico como outro visionário. Tomemos, por exemplo, a Aristóteles, que reúne ambos os elementos de maneira tão notável. Em todo tipo de conhecimento se acha presente um elemento filosófico. Igualmente podemos falar de um elemento lógico-empírico que se destaca e que também é necessária, ao igual que o é a inclusão de outro elemento, ao existencialista e inspirador. Ambos os elementos estão presentes, e o fato de que em todos os grandes filósofos tenha tido tal elemento visionário, intrínseco e inspirador, não permite falar de um progresso na historia da filosofia exceto naqueles elementos ligados a uma aguda analise lógica, ou a um enorme incremento do conhecimento empírico. Nunca tenho conhecido a um filosofo do qual se pudera dizer que evoluiu em relação com Parmênides de Elea que viveu no século VI a. C. Por suposto, tem maior conhecimento empírico, uma analise muito mais refinado, pois a perspectiva daquele homem, ao igual que a de Heráclito, seu polar amigo e oponente, é oponente, é insuperável. Não se pode estabelecer um progresso qualitativo entre Heráclito e Whitehead.

Nem tampouco o tem na humanidade, a saber, na formação da pessoa individual. Confrontei-me com isto certa vez porem observava a fotografia de uma antiga escultura suméria, talvez de alguma sacerdotisa; e ao contempla-la me disse: “Observa as esculturas e pinturas que os grandes expoentes da humanidade tem criado durante três ou quatro mil anos de historia”. Não pude observar um progresso. Encontrei diferenças, pois não progresso. Isto implica que tanto a justiça como a humanidade não é passível de progresso

exceto enquanto aos elementos técnicos. Se pensarmos, colocamos por caso, na democracia, veremos um progresso na quantidade de paises implicados, e o progresso enquanto a maturidade em diversos aspectos, pois também houve justiça em Atenas, no antigo Israel, em Roma, durante a Idade Media, e incluído na democracia moderna. O progresso é quantitativo, pois a qualidade das idéias respeito da humanidade e a justiça não tem evoluído.

E agora me referirei ao problema mais difícil – o do progresso enquanto a religião. Obviamente é simples, se assume a idéia conservadora ou fundamentalista de que tem uma só religião verdadeira e muitas falsas. Neste caso, é desnecessário afirmar que não tem progresso. Sem mais, incluído se assumimos esta postura, persiste uma dificuldade, a saber, o Antigo Testamento. Que se pode dizer? Acaso não tem nele algo similar ao progresso, uma revelação progressiva? O mesmo problema se coloca também no caso particular do cristianismo. Tem um desenvolvimento; um progresso. Também na historia eclesiástica se supõe que o tem, de acordo com o Evangelho de João, donde se expressa que Jesus afirmou que o espírito nos guiará em toda a verdade. Isto é progresso. Por outra parte, existem teologias cristãs que ainda aguardam novas revelações ainda mais alem de Jesus, o cristo. Esta, logicamente, é uma religião pós-cristã. Ao analisar tudo isto se apresenta grandes dificuldades. Por uma parte, o cristianismo anuncia que não tem progresso possível fora do que se dá em Jesus cristo. Por outra parte, tem um grande progresso na historia do mundo, em muitos aspectos – tanto no campo do conhecimento como também em outras áreas. Como devemos analisar este problema?

Aqui é onde a religião pode oferecer uma perspectiva desde a qual poderemos compreender melhor todo o problema. Devemos substituir a idéia do progresso por outros dois conceitos: o da maturidade, e o do “momento decisivo”. Necessitamos uma

compreensão da historia na qual tenha dois elementos antes que um só, a saber, a linha de continuidade do progresso. (Espero que dito acerca das outras dimensões – a ética, cultural, artística, científica filosófica e religiosa – permita-me esclarecer isto), "Grandes momentos" ou, se queremos aceitar um termo que me gosta muito, extraído do Novo Testamento ou do grego clássico, o *kairos*, o bom tempo, o tempo cumprido, quando se produz algo que é decisivo; não o *chronos,* tempo cronológico, que o é de vigília, senão o tempo qualitativo no que "se produz algo".

Direi, então, que na historia tem processo, não o progresso como um acontecimento universal, senão a maturidade de potencialidades, a de um estilo; por exemplo, a maturidade na educação que transcende ao mesmo. Ele ou ela pode oferecer algo a seus filhos, pois estes devem assumir, uma ou outra vez, suas próprias decisões. Não tem um progresso; devem voltar a começar. Em conseqüência, podemos afirmar duas coisas da historia. Uma é o processo de maturação em termos de potencialidade; a outra está constituída pelos grandes momentos, os kairoi, da historia, quando se produz algo novo. Sem mais, este novo não é uma linha de progressão circundada por outras coisas igualmente novas. Isso só se aplica ao campo técnico e cientifico até onde estejam implicados os elementos lógicos, pois não sucede o mesmo dentro do campo da criatividade espiritual ou o fato moral.

Tenho tratado de que minha descrição e análise do progresso sejam o mais exato possível; sem mais, creio que o maior benefício que uma exposição acadêmica pode oferecer é mostrar a seus ouvintes onde colocam os problemas, e aparta-los de um debate comum respeito de questões tão árduas. Tenho tratado, no possível, de proceder assim, e agora é provável que obtenhamos os frutos. Quando o progresso se eleva ao plano de um símbolo ou uma idéia, tal como disse ao principio, pode assumir duas formas. A primeira é a idéia do

progresso interminável, sem limites, dentro do qual se produz um ir e vir, e as coisas melhoram paulatinamente. A segunda é a forma utópica, historicamente muito mais importante, a saber, que em certo momento se concentrará a natureza essencial do homem. Aquele que agora o é possível, será, então, uma realidade. E agora, que ocorre com ambas?

No primeiro caso, o progresso avança sem ter um objetivo, a menos que se tenha convertido em seu próprio objetivo; pois neste caso não terá uma meta ao final da progressão. Em tal sentido, se trata de um simples avançar e, obviamente, se minha analise previa foi correta, isto se pode lograr, até certo ponto, nas esferas técnicas e cientificas. Pois não assim naquelas onde entram a cortar a visão e a inspiração. O outro tipo, o utópico, tem desencadeado todas as terríveis paixões da historia, pois constitui o principio da revolução. Sem mais, uma vez que esta se tem concretizado, aparece o grande desengano, e este leva ao cinismo e, ocasionalmente, a uma total alienação da historia. O encontramos em algumas manifestações cristãs, com grande força dentro do luteranismo e na Igreja Ortodoxa Grega; em menor grau no calvinismo e no radicalismo evangélico, que tem um sentido anticristão, como resultado da terrível experiência sofrida pelas religiões asiáticas, em especial o budismo, com seu isolamento da historia.

A questão é, agora, se existe uma maneira de evitar esse utopismo que crê achar o cumprimento da historia em volta da esquina; que diz: um passo a mais, e estaremos numa sociedade sem classes; outro, e seremos uma nação culta; tão só um mais, e todos os nossos jovens alcançarão um humanismo pleno, e todos nossos estratos sociais respaldarão a verdadeira justiça. Se unicamente os homens de boa vontade – é dizer

## D – A SIGNIFICAÇÃO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES PARA O TEÓLOGO SISTEMÁTICO

Nesta conferencia desejo referir-me a três questões fundamentais. A primeira a qual chamarei “duas decisões básicas”. O teólogo que aprova o tema, “A significação da História das Religiões para o teólogo Sistemático”, e o assume com seriedade, já tem tomado,

explicita ou implicitamente, duas decisões fundamentais. Por parte, se tem separado de uma teologia que recusa a todas as religiões com a exceção daquela da qual é teólogo. Por outra, se aceita positivamente e cm seriedade o tema, tem recusado o paradoxo de uma religião da não religião, é dizer, uma teologia sem deus, que podemos também denominar teologia da secularidade.

Ambas as atitudes têm longas historia. A primeira tem sido renovada em nosso século por Karl Barth. A segunda se manifesta com ênfase ainda maior na assim chamada linguagem da teologia-sem-Deus. No primeiro caso, a única religião é a *vera religio*, religião verdadeira, em oposição a todas as outras que são religiões *falsae*, religiões falsas ou, para expressa-lo em termos modernos: a própria religião é uma revelação, pois as demais são só um vão intento humano de chegar a Deus. E assim chegamos a definição de toda religião: um vão intento humano de chegar a Deus.

Por isso, desde este ponto de vista não vale sequer a pena o considerar as diferenças concretas entre as distintas religiões. Recordo ainda a indiferença de Emil Brunner a respeito. Trago a colação o isolamento teológico de alguns historiadores da religião como me muito quero amigo, o morto Rudolf Otto, ou a atitude similar de um homem muito atual como Friedrich Heiler. Recordo os agudos ataques de Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher por aplicar o conceito da religião ao cristianismo. Recordo ademais os ataques contra minhas próprias afirmações quando, pela primeira vez (faz destes 40 anos) tive um seminário sobre Schleiermacher em Marburgo. Uma afirmação assim, naquele então, era uma verdadeira heresia.

Ao recusar tanto esta atitude antiga como a da nova ortodoxia, devemos aceitar as seguintes pressuposições sistemáticas. Em primeiro lugar, devo aclarar que as experiências revelatórias são

universalmente humanas.  Todas as religiões se baseiam sobre algo que um homem recebe o que é este; recebe uma revelação, uma experiência determinada que sempre inclui poderes salvíficos. Não se pode separar a revelação da salvação. Existem tais poderes reveladores e salvíficos em todas as religiões, posto que Deus tem cuidado de contar sempre com um testemunho.  Esta é a primeira pressuposição.

A segunda estabelece que o homem receba a revelação no contexto de sua finitude humana. O homem está limitado biologicamente, psicologicamente e sociologicamente, de maneira que a revelação se leva a cabo dentro das condições alienantes do homem. Sempre se recebe de um modo distorcido, em especial, se a religião se emprega como um meio para chegar a um fim e não como um fim em si mesmo.

Devemos aceitar, ademais, uma terceira pressuposição. Quando o teólogo sistemático assume a significação histórica das religiões, isto implica a convicção de que não só existem determinadas experiências da revelação na historia humana, senão que também tem um processo revelatório no qual, os limites estão sujeitos a critica. Esta critica assume três formas: a mística, a profética e a secular.

A quarta pressuposição estabelece que possa ter – e sublinho este pode – um acontecimento central na historia das religiões que uma os resultados positivos destes processos de desenvolver critico na historia da religião, em e baixo a qual, se produzem as experiências revelatórios – um acontecimento que, por isso, possibilita uma teologia concreta que tem significação universal.

Tem incluído uma quinta pressuposição. A história das religiões – em sua natureza essencial – não se desenvolve dentro da historia da

cultura. O sagrado não se coloca junto ao secular, pois se em suas profundezas. A sacralidade é o elemento criativo e, ao mesmo tempo, o juízo critico da secularidade. Pois a religiosidade pode existir unicamente se ao mesmo tempo constitui um juízo de si mesma; um juízo de si mesma; um juízo que deve empregar a secularidade. Pois a religiosidade pode existir unicamente se ao mesmo tempo constitui um juízo de si mesma; um juízo que deve empregar a secularidade como um instrumento da autocritica religiosa.

Só se o teólogo aceita voluntariamente estas cinco pressuposições poderá defender, com seriedade e de maneira total, a significação da historia das religiões para a teologia, contra aqueles que a recusam em nome de um antigo ou um novo absolutismo.

Por outra parte, todo aquele que aceita a significação de tal historia da religião, deve opor-se a teologia da linguagem-sem-Deus. Tem de recusar também a ênfase exclusivista sobre a secularidade, ou a idéia de que a sacralidade tem sido, por dizê-lo assim, totalmente absorvida pela secularidade.

O ultimo ponto, referente à relação da sacralidade e a secularidade, já reduz a ameaça do oráculo “Deus está Morto”. A religião deve empregar a secularidade como um elemento crítica contra si mesma; pois a pergunta decisiva será: Que sentido tem, então, as Religiões? Aqui as interpretamos no sentido de uma dimensão dos símbolos, ritos, e instituições. Acaso o teólogo secular não as recusas como muito provavelmente o faz com a historia da magia ou a astrologia? Se para ele a idéia de Deus não tem sentido, que pode leva-lo a que de importância a historia da religião?

A fim de respaldar a religião contra ataques deste setor, o teólogo deve contar com uma pressuposição básica. Tem que assumir que a religião, como uma estrutura de símbolos intuitivos e ativos - o que

implica os mitos e ritos de um grupo social - tem a permanente necessidade de algo, incluindo a cultura mais secularizada e a teologia mais desmitologizada. Faço derivar esta necessidade, a saber, a permanente busca da religião, do fato que o espírito requer corporizar a fim de converter-se em algo concreto e efetivo.

Fica melhor afirmar que a Sacralidade, o Último, ou a palavra, se encontram dentro do domínio da secularidade, e eu mesmo o tenho feito em incontáveis oportunidades. Pois para poder afirmar que algo está *dentro* de outra coisa, deve ao menos, existir uma possibilidade fora dessa coisa. Em outras palavras, tem que distinguir entre aquilo que está *dentro*, e o que significa este *dentro*. Em certa medida suas manifestações têm que diferir. E a pergunta é, então: Em que sentido difere o simplesmente secular daquela secularidade que é o objeto de uma teologia secular?

Permita-me que diga o mesmo, pois de um modo mais familiar e popular. Os reformadores estiveram no certo quando disseram que todos os dias são o Dia do senhor e, por conseguinte, restou importância a santidade do sétimo dia. Sem mais, para poder afirmar isto, deveu ter um Dia do senhor, não só alguma vez, senão de maneira constante e equilibrada contra o grande peso da secularidade. Este é o que faz tão necessário uma linguagem-sobre-Deus, por mais a-tradicional que seja. Ele possibilita uma declaração seria respeito da historia da religião.

Daí que, como teólogos, tenhamos que derribar duas barreiras que se opõem a uma livre aproximação a historia das religiões: por parte, a ortodoxa-exclusivista e por outra, a recusa que procede da secularidade. O simples termo “religioso” Apresenta ainda uma serie de dificuldade ao teólogo sistemático, incrementado pelo ato que as duas frentes de resistência, ainda quando procedem de setores opostos, implicam uma aliança. Este tem sucedido e sucede, todavia.

Ambos enfoques são reducionistas e se inclinam a eliminar todos os elementos do cristianismo com a só exceção da pessoa de Jesus de Nazaré. O grupo neo-ortodoxo o faz ao convertê-lo no único lugar donde se pode ouvir a palavra de revelação. O secular procede do mesmo modo convertendo-o no representante de uma secularidade teologicamente adequada. Pois isto só é possível se reduz drasticamente tanto a imagem como a mensagem de Jesus. Este se limitará a ser uma corporização do chamado ético, em particular, em função social e, por conseguinte, esta será a única coisa que fica de todo a mensagem de Jesus. Neste caso, logicamente, a historia da religião já não faz falta, nem sequer a judia e a cristã. Por isto, a fim de contar com uma compreensão valorativa, avaliada e significativa da historia das religiões, e é necessário destruir a aliança dos pólos opostos na pessoa de Cristo, é dizer, o ortodoxo e o secular.

Passo agora a minha segunda consideração: uma teologia da historia das religiões. A imagem tradicional de tal historia se reduz a narrada no Antigo e no Novo Testamento, complementada pela historia da Igreja e a continuidade desta. As outras religiões não se diferenciaram qualitativamente uma da outra. Todas são perversões de uma espécie de revelação original; experiências particulares da revelação, carentes de valor para a teologia cristã. São as religiões pagãs, religiões dos povos, pois de nenhum modo portadoras da revelação ou a salvação. Na realidade, este princípio nunca prosperou. Tanto os judeus como os cristãos estiveram submetidos a influencia das religiões dos povos conquistadores e conquistados, e com freqüência estas estiveram a ponto de sufocar ao judaísmo e ao cristianismo, levando a reações explosivas em ambas.

Por conseguinte, o que necessitamos se é que estamos dispostos a aceitar o título desta conferencia: “A significação da Historia das Religiões para o Teólogo Sistemático”, é uma teologia de tal historia

das religiões na qual tenha um equilíbrio entre a valoração positiva da revelação universal e a critica. Ambas são necessárias. Esta teologia da historia das religiões poderá ajudar ao teólogo sistemático a compreender o momento presente e a natureza de nossa própria situação histórica, tanto no que faz ao caráter particular do cristianismo, como a sua missão universal.

Ainda sigo dando graças, olhando retrospectivamente a meu próprio período formativo, e ainda depois deste, ao que em alemão se chama a *religionsgeschichtliche schule,* a Escola da Historia das Religiões para a investigação bíblica e histórica da Igreja. Aqueles estudos abriram meus olhos demonstrando em que medida a tradição bíblia participa das da Ásia Menor e do Mediterrâneo. Ainda recordo o efeito libertador da compreensão das motivações universais e humanas do relato dos gênesis, do existencialismo helênico, e da escatologia persa que se refletem nos últimos períodos do Antigo Testamento e no Novo Testamento.

Desde esta perspectiva, toda a historia das religiões produziu símbolos de figuras salvadoras que logo estruturaram a visão do Novo testamento de Jesus e sua obra. Este constituiu uma libertação. Não foi algo que caiu do céu como pedras, senão que houve uma extensa revelação histórica previa que, por ultimo, no *kairos*, o tempo preciso, o cumprimento do tempo, possibilitou a aparição de Jesus como o cristo. Tudo isto se levou a cabo sem afetar a unicidade do ataque profético a religião do Antigo Testamento, nem o poder único de Jesus no Novo Testamento. Mais tarde, durante meu autodesenvolvimento, ao igual que no de muitos outros teólogos, se por em evidencia a significação, tanto das religiões que rodearam o cenário do Antigo e do Novo testamento, como a importância daquelas religiões que logo desapareceram da historia bíblica.

A primeira questão que confronta uma teologia da História de Israel e da Igreja Cristã se encontra na historia da salvação; sem mais, esta algo que se encontra dentro da história. Se expressa em grandes momentos simbólicos, em *kairoi* tais como os diversos intentos de reforma no curso da historia eclesiástica. Do mesmo modo, ninguém discriminaria a historia das religiões da salvação, ou da revelação, senão que se tem que buscar esses momentos simbólicos. Assume-se com seriedade a historia das religiões, existem karoi dentro dela?

Têm-se feito diversos intentos para determinar esses *kairoi.* Um deles partiu do Iluminismo do século XVIII. Para aqueles teólogos tudo constituía uma etapa preparatória para o grande kairos, o grande momento, na qual a humanidade alcançaria a maturidade racional. Nesta idéia, todavia persistem elementos religiosos: Deus, liberdade, imortalidade. Kant o desenvolveu em seu famoso livro: *A Religião dentro dos limites da Razão Pura.*

Outro intento esteve presente na imagem romântica da historia que conduziu ao famoso trabalho de Hegel. Desde esta perspectiva, tem uma historia evolutiva da religião; progride de acordo com as categorias filosofias fundamentais que sentem as bases de toda a realidade. O cristianismo é o ponto mais alto e ultimo; constitui uma religião revelada, pois filosoficamente desmitologizada. Uma idéia assim combina a filosofia de Kant com a mensagem do Novo Testamento.

Todas as religiões primitivas, dentro do esquema hegeliano da historia das religiões, são *aufgehoben*, expressão que só se pode traduzir com duas palavras, a saber: “incorporadas” e “assimiladas”. Assim, tudo aquilo que forma parte do passado, dentro da historia das religiões, tem perdido seu sentido. Constitui tão só um elemento dentro da evolução posterior. Isto implica, por exemplo, que para

Hegel as religiões da Índia constituem um extenso passado, concluído faz tempo, e que carecem de valor contemporâneo.

Pertencem a uma etapa primitiva da historia. O intento de Hegel de desenvolver uma teologia da historia da religião resultou na teologia experimental tão em voga nos EUA faz trinta anos. Esta se baseou na idéia de uma permanente abertura a novas experiências de caráter religioso no futuro. Na atualidade, homens como Toynbee apontam nessa direção, ou talvez a buscam na experiência religiosa que leva a união das grandes religiões. Em todo caso, a idéia que persiste uma estrutura tal, constitui uma era pós-cristã.

Também é necessário mencionar a Teilhard de Chardin, quem destaca o desenvolvimento de uma consciência universal e centrada na divindade, que seja basicamente cristã. O cristianismo incorpora todos os elementos espirituais do futuro. Não comparto uma idéia assim. E também estou insatisfeito comigo mesmo, pois a apresentarei a fim de lograr que vós o tenteis por si só, já que isso é o que tem que fazer se quer assumir com seriedade a historia das religiões.

Minha aproximação é dinâmico-tipológica. Não existe um desenvolvimento progressivo que evolucione de maneira constante, senão que tem elementos da experiência de sacralidade que sempre estão presentes, se é que verdadeiramente se experimenta a sacralidade. Estes elementos, quando predominam numa religião, criam um estilo religioso particular. Conviria aprofundar isto, pois me limitarei a mencionar só um esquema experimental que segue esta linha. A experiência da sacralidade dentro da finitude é a base religiosa universal.

De um modo universal em todo o que é finito e particular, ou em tal ou qual finitude, a sacralidade se manifesta de uma maneira especial.

Chamarei a isto, a base sacramental de todas as religiões: a sacralidade que se pode ouvir e analisar, aqui e agora pese a seu caráter misterioso. Ainda se encontram nodos disto nas religiões mais evoluídas, em seus sacramentos, e creio que sem isto, uma entidade religiosa se converteria numa associação de clubes morais, como o é boa parte do protestantismo, devidos, precisamente, a que tem perdido sua base sacramental.

Logo tem um segundo elemento, a saber, uma tendência critica contra a demonização do sacramental, que o converte num objeto que se pode manipular. Este elemento se corporiza de diversas e critica maneiras. O primeiro destes movimentos crítico é o místico. Este implica que um não pode conformar-se com as expressões concretas do Ultimo, da Sacralidade, e Daquele que transcende. O homem se dirige a multiplicidade única do transcendente. A Sacralidade, ao igual que o Ultimo, se encontram mais alem de qualquer de suas corporizações, e estas se justificam. Se as aceita porque são secundarias. Tem que transcender-las a fim de apreender o mais elevado, o Ultimo. Este nega o particular, e o concreto perde assim seu valor.

Outro elemento, o terceiro da experiência religiosa, é o de "ter que ser". Este é o elemento ético ou profético. Aqui se questiona a sacramentalidade por causa de conseqüências demoníacas tais como a negação da justiça em nome da santidade. Aqui se encontra a luta total dos profetas judeus contra a religião sacramental. Em alguns dos ditos de Amos e Oséias chega a ponto de abolir todo o culto. Esta critica da base sacramental é decisiva no judaísmo, e é um elemento do cristianismo. Pois outra vez devo esclarecer que se este carece do elemento sacramental e do místico, se converterá em moralista e, por ultimo, em secular.

Quisera descrever a unidade destes três elementos numa religião que se poderia chamar – ainda que me resista a fazê-lo, pois não conheço uma expressão melhor - “A religião do Espírito Concreto”. Bem se a poderia definir como o *telos* interior, que implica o propósito intrínseco de algo; assim como o *telos* da semente se converte em arvore, o fim intrínseco da historia das religiões consiste em converter-se numa Religião do espírito Concreto. Sem mais, não podemos identificar a mesma com nenhuma das religiões atuais, nem sequer com o cristianismo.

Contudo, me atrevo a dizer (logicamente, em minha qualidade de teólogo protestante) que creio que não existe exemplo mais elevado de uma síntese destes três elementos que a doutrina paulina do espírito. Ali temos os dois elementos fundamentais: a união do elemento estático e o racional. Tem um êxtase, pois sua máxima criação é o amor no sentido do *ágape*. Tem um êxtase, pois sua outra criação é a gnose, o conhecimento de Deus. Trata-se desse, um conhecimento, não a desordem nem o caos.

A relação positiva e negativa destes elementos é o que confere seu caráter dinâmico a historia das religiões. O telos interior do que falei, a “Religião do Espírito Concreto” é, por dizê-lo assim, aquele ao qual apontam todas as coisas. Pois não podemos concluir que se trate de uma expectativa meramente futurista. Leva-se a cabo em todos os aspectos da luta contra a resistência demoníaca da base sacramental e a distorção diabólica e secularista da critica dessa base. Produz-se, de maneira fragmentaria, em muitos momentos da historia das religiões.

Por isso temos que absorver toda a historia das religiões do assado, e aniquila-la, pois contamos com uma genuína tradição vivente que consiste nos momentos nos quais estas grande síntese, de uma maneira fragmentaria, se fez realidade. Podemos contemplar toda a

historia das religiões, neste sentido, como uma luta em prol da Religião do Espírito Concreto; uma luta de Deus desde a religião e contra ela. E esta expressão (a luta de Deus desde a religião e contra ela) se pode converter na chave para entende-la (de outra maneira extremadamente caótica ou pelo menos aparentemente caótica) historia das religiões.

Agora bem, como cristãos vemos a vitória decisiva nesta luta na aparição de Jesus como o cristo. Existe um antigo símbolo de Cristo, *Christus Victor*, que podemos usar neste contexto da historia das religiões. Que se acha vinculado, no Novo Testamento, a vitória sobre os poderes demoníacos e as forças astrológicas; que aponta a vitória na cruz como uma negação de todo o direito demoníaco. E creio que aqui podemos ver de imediato que este nos oferece uma aproximação cristológica que pode livrar-nos de muitas das vias mortas as quais a discussão do dogma cristológico levou a igrejas cristãs desde seu começo mesmo. Assim, aqui e ali se pode produzir a continuação dos momentos críticos da historia, momentos de *kairoi*, nos quais se concretiza a Religião do Espírito Concreto.

Nosso critério como cristãos, se encontra no acontecimento da cruz. Aquilo que ali se produziu de maneira simbólica, que outorga o critério, também ocorre, de modo fragmentário, em outros lugares, em outros momentos, e tem sucedido e sucederá ainda que estes não estejam conectados histórica ou empiricamente com a cruz.

Agora me referirei a uma questão que esteve presente de maneira constante no núcleo de toda esta conferencia. A saber, como se conectam estas dinâmicas da historia das religiões com a relação entre o religioso e o secular. A sacralidade não só permite a demonização e a luta de Deus contra a religião como uma batalha contra as implicações demoníacas da religião. Também admite a secularização. E estas duas (a demonização e a secularização) se

relacionam entre si na medida em que a segunda constitui a terceira e a mais radical forma de a-demonização. É evidente que esta é uma muito importante idéia sistemática.

Vocês conhecem o significado das palavras: profano, a saber, “o que está ante as portas do santuário”, e secular, “o que pertence ao mundo”. Em ambos os casos, se perde o estático e misterioso temor a Sacralidade em favor do mundo das estruturas racionais ordinárias. Aparentemente parece fácil combater isto, guardando a gente no santuário se a secularidade não possui uma função religiosa critica. Pois isto é, precisamente, o que complica tanto o problema. A secularidade é a racionalidade, e esta ultima deve julgar a irracionalidade da Sacralidade deve julgar sua demonização.

A estrutura racional a que me refiro, implica o moral, o legal, o cognoscitivo e o estético. A consagração que a sacralidade confere a vida é, ao mesmo tempo, a pressão dos direitos intrínsecos a bondade, a justiça, a verdade e a beleza. A secularização, levada a cabo dentro de um contexto assim, constitui uma libertação.

Em tal sentido, tanto os profetas como os místicos foram os precursores da secularidade. A sacralidade se converteu, de maneira gradual, no moralmente bom ou o filosoficamente verdadeiro; e mais tarde, no cientificamente verdadeiro ou o esteticamente expressivo. Pois então se entra numa profunda dialética. A secularidade demonstra sua incapacidade de viver por si só. Esta secularidade, que tem validade na luta contra a hegemonia da sacralidade, se converte num vazio e em vitima do que chamo as “semi-religiões”. Estas “semi-religiões” implicam opressão ao igual que os elementos demoníacos das religiões. Pois estes são, todavia piores, como o temos podido comprovar em nosso século, devido a que carecem da profundidade da profundidade e a riqueza das genuínas tradições religiões.

Aqui aparece outro telos, o objetivo intrínseco da historia das religiões. Só pode chamá-lo de teonomia, de theos-Deus, e nomos-lei. Se as forças autônomas do conhecimento, da estética, da lei e moral apontam para o significado ultimo da vida, existe teonomia. Estas já não estarão circunscritas, senão que, em seu intrínseco, se projetam para o mais alem, ao ultimo. Na realidade, aqui se leva a cabo outra dinâmica luta, a saber, entre uma consagração da vida, que se converte em heterônoma, e uma autorealização de todas as funções da cultura, que se torna autônoma e vazia.

A teonomia se leva a cabo no que chamei "a Religião do espírito Concreto" de maneira fragmentaria, nunca total. Seu cumprimento é escatológico; seu fim é a expectativa que transcende o tempo rumo a eternidade. O elemento teonômico, na relação sagrado-secular, constitui parte da estrutura da Religião do espírito Concreto. Em certa medida, é progressivo, como o é toda ação. Incluído o fato de dar uma conferencia leva, em si mesmo, a tendência a progredir em algum sentido, pois não é progressista, não prevê uma concreção temporal em algum instante do tempo. Neste modo discordo com Teilhard de Chardin, com quem, por outra parte, me identifico em tantos aspectos.

E assim tem levantado a minha terceira e ultima consideração: a interpretação da tradição teológica a luz do fenômeno religioso. Permita-me que os fale de um grande colega, um colega muito maior na Universidade de Berlim, Adolph Harnack. Ele disse certa vez que o cristianismo, em sua historia, abarca todos os elementos da historia das religiões. Esta declaração era parcialmente correta, pois não a aprofundou. Não se deu conta que se é assim, então deve existir uma relação muito mais positiva entre a historia da religião em sua totalidade e a da Igreja Cristã. E, em conseqüência, limitou sua

própria teologia construtiva a uma espécie de teologia da alta burguesia, individualista e moralista.

Quero agora dar as graças a meu amigo, o Professor Eliade, por aqueles dois anos de seminários, e a cooperação que mantivemos durante os mesmos. No curso daqueles seminários experimentei que toda exposição doutrinaria individual, ou toda manifestação ritual do cristianismo, recebia maior intensidade enquanto a sua significação. E em uma espécie de apologia ou, incluído, autoacusação, tenho que confessar que minha própria Teologia Sistemática foi escrita antes de tais seminários e teve, em principio, outro propósito, a saber, o debate apologético contra e com o secularismo. Tal propósito consistia na discussão ou a resposta das perguntas provenientes da critica cientifica e filosófica do cristianismo. Pois talvez faça falto um período mais longo e intensivo de interpenetração do estudo teológico sistemático. Em tais circunstancias a estrutura do pensamento religioso se deve desenvolveu em relação com outra, diferente e fragmentaria manifestação da teonomia ou da Religião do Espírito Concreto. Este é meu desejo enquanto o futuro da teologia.

Para poder contemplar esta possibilidade se devera olhar ao exemplo da ênfase sobre a particularidade que o método da historia das religiões oferece ao teólogo sistemático. Tem de ver-se através de duas negações: contra uma teologia sobrenatural e outro natural. Em primeiro termo, o vemos na teologia sobrenatural que foi a maneira em que a ortodoxia clássica protestante formulou a idéia de Deus na teologia sistemática. Este conceito de Deus aparece em documentos revelatórios e inspirados, pois que não foram instruídos na historia.

Enquanto a ortodoxia, estas idéias se encontram nos livros bíblicos, ou no caso do Islã, no Alcorão. A partir daí, a Igreja elabora as declarações dogmáticas na base do material dos livros sagrados em geral, em conexão com as controvérsias doutrinais expressadas em

credos ou coleções oficiais de doutrinas, e explicadas teologicamente com a ajuda da filosofia. Tudo isto se levou a cabo sem transcender o circulo da revelação, que chamamos a própria religião e fé. Este é o método que predomina em todas as Igrejas Cristãs.

Logo está o conceito da teologia natural, a conseqüência filosófica dos conceitos religiosos provenientes de uma analise da realidade tomada em seu conjunto e, em especial, de outra analise, da estrutura da mente humana. Com freqüência estes conceitos, como o de Deus e demais, se relacionam com doutrinas tradicionais; pois em ocasiões, não o fazem.

Estes são os dois métodos principais que tradicionalmente se utilizam. O da historia das religiões seguem os primeiros passos: primeiro, utiliza o material da tradição como uma experiência existencial, daqueles que trabalham teologicamente, pois se trabalha teologicamente, também se tem de ter em conta o isolamento necessário para lograr uma perspectiva de toda realidade. Este seria o primeiro passo.

No segundo, o historiador das religiões se apropria a análise da mente e a realidade da metodologia naturalista para demonstrar onde se encontra o aspecto religioso dentro do plano das experiências humanas, tanto em nós mesmo como no nosso mundo. Por exemplo, a experiência da finitude, a da preocupação com respeito do sentido de nosso ser, a da Sacralidade como tal, e assim sucessivamente.

O terceiro passo consiste apresentar uma fenomenologia da religião, mostrando os fenômenos, em especial aqueles que se revelam na história da religião: símbolos, ritos, idéias e diversas atividades. O quarto passo consiste em tratar de destacar a relação destes fenômenos – sua conexão, suas diferenças, suas contradições – com

os conceitos tradicionais e com os problemas que se vão apresentando. Por ultimo, o historiador das religiões trata de colocar os conceitos reinterpretados dentro do marco da dinâmica da historias religiosa e secular e, em especial, no marco de nossa atual situação religiosa e cultural. Estes cinco passos incluem elementos dos métodos antigos, pois acrescentam aquele que os mesmos proporcionaram dentro do contexto da historia da raça humana e nas experiências da humanidade segundo se expressam nos grandes símbolos da historia religiosa.

O ultimo ponto, a saber, situar tudo dentro da situação atual, tem uma vantagem, ou, se queremos dize-lo assim, um novo elemento da verdade. Este oferece a possibilidade de compreender os símbolos religiosos em relação com a matriz social dentro da qual cresceram, e na que hoje devemos reintroduzí-los. Este é um passo de suma importância. Os símbolos religiosos não são pedras caídas do céu. Têm raízes suas fincadas na totalidade da experiência humana, incluindo os limites particulares em todas suas manifestações, tanto políticas como econômicas. E estes símbolos então, podem apreender-se unicamente em forma parcial como opostos a aqueles. Em ambos os casos, este são muito importantes para a maneira em que utilizamos os símbolos e os reintroduzimos.

A segunda conseqüência positiva deste método consiste em que podemos usar o simbolismo religioso como expressão da doutrina acerca do homem, como uma linguagem antropológica, não no sentido empírico do termo, senão na doutrina acerca do homem, o homem em sua verdadeira natureza. Os símbolos religiosos nos comunicam algo respeito da maneira em que os homens deveram analisar, a saber, no contexto de sua genuína natureza. Um bom exemplo se encontra no debate respeito da ênfase que o cristianismo põe sobre o pecado, e a falta do mesmo no islã. Este demonstra uma diferença fundamental na auto-interpretação de duas grandes

religiões e culturas que é, ao fim e no inicio, a dos homens como tais. Neste sentido, devemos ampliar nossa compreensão da natureza humana de maneira que constitua algo mais que uma determinada técnica psicológica.

E agora, uma ultima palavra. Qual devera ser nossa atitude para a religião da qual somos teólogos? Uma teologia tal seguirá aferrada a sua base experimental, e sem ela, nenhuma teologia é, ao fim e início, possível. Trata-se de formular as experiências básicas que são universalmente validas em termos que também o sejam. A universalidade de uma declaração religiosa não coloca numa abstração que o inclui todo, e que destruiria a religião como tal, senão nas profundidades de toda religião concreta. Pois, sobretudo, se encontra na abertura a liberdade espiritual tanto da própria base como para ela.